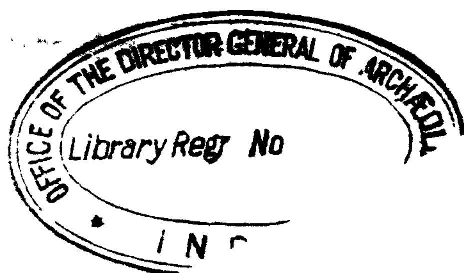
30969

Religion des Veda
by

H. Oldenberg

Berlin 1894.



~~2895~~

H. C. Rose
C. S.
21-4-02. Punjab



DIE

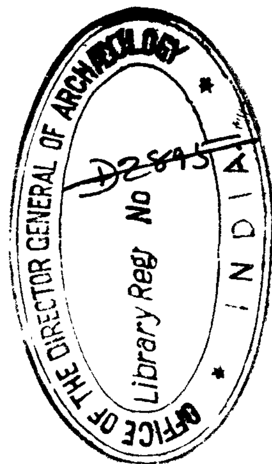
RELIGION DES VEDA.



VON

HERMANN OLDENBERG.





BERLIN.

VERLAG VON WILHELM HERTZ.

(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)

1894.

In indischen Worten ist c wie tsch, j wie dsch auszusprechen: ṛ ist vocalisches r; ṣ ist dem sch ähnlich.

Vorbemerkung.

Ein Versuch die vedische Religion darzustellen kann natürlich nicht anders als sich auch mit der Mythologie des Veda beschäftigen. Der Verfasser hat hierbei eine scharfe Grenze, die alle Materialien und Fragen von nur mythologischer Bedeutung ausgeschlossen hätte, weder ziehen können noch wollen. Uebrigens sind von den vedischen Mythen im Wesentlichen allein die hervortretendsten berücksichtigt worden; bei den übrigen pflegen von der Erzählung nur so dürftige Fragmente vorzuliegen und ist jeder Versuch einer Erklärung so hoffnungslos, dass es richtig schien sie von einer Darstellung wie der hier unternommenen auszuschliessen.

Kiel, im August 1894.

Inhalt.

EINLEITUNG.

Die Quellen.

ERSTER ABSCHNITT.

Die vedischen Götter und Dämonen im Allgemeinen.

ZWEITER ABSCHNITT.

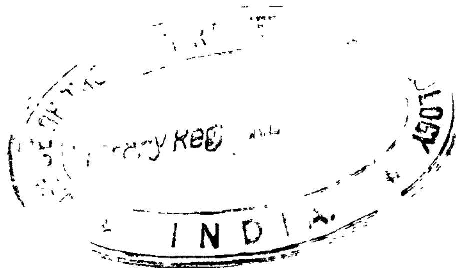
Die einzelnen Götter und Dämonen.

DRITTER ABSCHNITT.

Der Cultus.

VIERTER ABSCHNITT.

Seelenglaube und Todtencultus.



EINLEITUNG.

Die Quellen.

Das alte Indien und der Ṛgveda.

Die vedischen Inder, deren Glauben und Cultus wir zu betrachten vorhaben, sassen in der Zeit, aus welcher die ältesten Quellen stammen — es mag nach den ganz unsichern Schätzungen, die hier allein möglich sind, die Zeit um 1200 bis 1000 vor Chr. sein[1]) — am Indus und im Penjab. Sie waren in zahlreiche kleine Stämme getheilt, beherrscht von wohl meist geringfügigen Rājas und einem Kriegeradel, neben dem schon damals ein kastenartig abgeschlossener Priesteradel stand. Sie wohnten in Dörfern; von Städten und städtischem Leben zeigen die älteren Texte keine Spur. Die Viehzucht, insonderheit die Rinderzucht, überwog an Bedeutung den Ackerbau bei Weitem: ein Verhältniss, dessen Wirkungen auch auf dem Gebiet religiösen Wesens vielfach hervortreten. Die Schreibkunst fehlte; sie wurde in den Priesterschulen durch die Leistungen einer bewunderungswürdigen Gedächtnisskraft ersetzt.

Die von Nordwesten her kommende Einwanderung dieser Stämme in Indien, ihre Trennung von den am längsten mit ihnen vereint gebliebenen indogermanischen Bruderstämmen,

[1]) Den Versuch Jacobi's (Festgruss an Roth 68 ff.) aus astronomischen Betrachtungen ein wesentlich höheres Alter des Ṛgveda abzuleiten, kann ich nicht für gelungen halten.

den Iraniern, liegt für die Zeit der ältesten literarischen Denkmäler Indiens in immerhin ferner Vergangenheit, welche doch, wenn man die ungeheuren Zeiträume etwa der ägyptischen oder babylonischen Geschichte daneben hält, wahrscheinlich nach sehr viel geringeren Maasstäben als jene zu veranschlagen sein wird[1]). Die Trennung der Inder von den Iraniern war für die nach Südosten Ziehenden der Verzicht oder der letzte abschliessende Schritt zum Verzicht auf die Theilnahme an dem grossen Wettkampf der Völker gewesen, in welchem die gesunde Männlichkeit der westlichen Nationen herangereift ist. In der üppigen Stille ihres neuen Heimathlandes haben jene Arier, die Brüder der vornehmsten Nationen Europas, mit der dunkeln Urbevölkerung Indiens sich vermischend, immer mehr die Characterzüge des Hinduthums in sich entwickelt, erschlafft durch das Klima, dem sich ihr Typus, in gemässigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen im Stande war, erschlafft nicht minder durch das thatenlose Geniessen, welches das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsunfähige Wilde, darbot, durch ein Leben, dem die grossen Aufgaben, die stählenden Leiden, das starke und harte Muss fehlte. Die geistige Arbeit, welche unter diesem Volk gethan wurde, ist arm an Spuren jenes mühevollen Ringens, dem allein es beschieden ist, die Tiefen der Realität auszuschöpfen, die eignen inneren Welten in kräftiger Freudigkeit heranzureifen. In spielender Leichtigkeit umspann man die Oberfläche der Dinge mit den Bildern, deren Ueberfülle der eignen Phantasie entströmte, hier anmuthig dort seltsam verschnörkelt, reich an Farben, arm an festen, energisch gezogenen Linien, bald in einander verschwimmend, bald sich wieder sondernd, in immer neuen Formen sich verschlingend

[1]) Dafür scheint z. B. zu sprechen, dass der Gebrauch des Streitwagens schon bekannt war, als Inder und Iranier noch ein Volk bildeten.

Deutliche Spuren dieses schnell immer mehr überhandnehmenden geistigen Erschlaffens sind schon dem ältesten Document der indischen Literatur und Religion aufgeprägt, den Liedern des Ṛgveda: den Opfergesängen und -litaneien, mit welchen die Priester der vedischen Arier auf tempellosem Opferplatz, an den rasenumstreuten Opferfeuern ihre Götter anriefen — Barbarenpriester die Barbarengötter, die mit Rossen und Wagen durch Himmel und Luftreich gefahren kamen, um den Opferkuchen, Butter und Fleisch zu schmausen und im berauschenden Somasaft sich Muth und Götterkraft zu trinken.

Wir müssen uns hier, wo es unsre erste Aufgabe ist, die Quellen für die Kenntniss der altindischen Religion zu überblicken, vor Allem Einsicht in die besondre Natur der ṛgvedischen Poesie verschaffen.

Die Sänger des Ṛgveda, in altererbter Weise dichtend für das grosse und prunkvolle, mit dem complicirten Apparat der drei heiligen Feuer vollzogene Opfer, insonderheit für das Somaopfer, wollen nicht von dem Gott, welchen sie feiern, erzählen, sondern sie wollen diesen Gott loben. Sie haben es nicht mit menschlichen Hörern zu thun; ihr Hörer ist vor allen Andern der Gott selbst, den sie zur gnädigen Annahme des Opfers einladen. So häufen sie auf ihn alle verherrlichenden Beiworte, welche der schmeichlerisch-plumpen Redseligkeit einer das Helle und Grelle liebenden Phantasie zu Gebote stehen. Da ist kein Gott, bei dessen Augenwinken und dem Wallen der ambrosischen Locken von dem unsterblichen Haupt die Höhen des Olympos erbeben, aber eine lange Reihe von Göttern, unter denen Jeder so gut wie der Andre, wo der Sänger sich an Ihn richtet, sehr gross oder der Grösste heisst, sehr glänzend, sehr gewaltig, sehr schön anzusehen, sehr freigebig dem Frommen: er vertilgt alle Feinde, zerbricht alle Festen der Feinde; er hat mit seiner Kraft die Enden der Erde festgestellt, den Himmel

droben ausgebreitet. Ueberall herrschen die Superlative, nicht das Begrenzte, Geformte. Nur leise und verschwommen zeichnen sich in dem allgemeinen Lichtschein, in welchem diese Götterwelt schwimmt, Umrisse ab, welche die eine Gestalt von der andern unterscheiden. Ein Haupteffect aber bei dieser Verherrlichung der Götter ist das Spiel mit Geheimnissen. Es wäre zu viel gesagt, dass die Vorliebe für dieses Spiel durch den ganzen Ṛgveda hindurchgeht. Manches Lied, ja lange Reihen von Liedern sprechen von Ushas, der in holdem Reiz prangenden Morgenröthe, von Indra, dem übergewaltigen Zerschmetterer der Feinde, der Dämonen und Ungeheuer, von Agni, dem freundlich leuchtenden Gast der menschlichen Wohnungen in einer Sprache, aus welcher der Hauch frischer, einfacher Natur noch nicht entwichen ist. Daneben aber stehen Massen von Dichtungen, in denen ein andrer Geist weht. Wenn das Lied, um dem Gott zu gefallen, schön sein soll, so heisst das, es soll kunstreich sein; kunstreich aber ist vor Allem das Gedicht, das vom Wissenden ersonnen, dem Wissenden allein verständlich, in verschleierter Andeutung den Gedanken halb zu zeigen und halb zu verhüllen versteht. Eine Poesie dieser Art konnte nur in den abgeschlossenen Kreisen priesterlicher Opfertechniker entstehen. Unter diesen Priestern bildete das Aufgeben und Rathen geistlicher Räthsel einen beliebten Sport; dem huldigt auch der von priesterlichem Wesen angehauchte Gott — die Götter lieben, wie ein in jüngeren vedischen Texten oft wiederholtes Wort lautet, das Verborgene und hassen das Offenbare —; erfreut über die geheimnissvollen Tiefen und Spitzfindigkeiten seines eigenen Wesens und über den darin so wohlbewanderten Sterblichen lässt sich der befriedigte Gott seine Gnadenerweisungen abschmeicheln. So wiederholen die Dichter immer wieder die alten verstandenen oder unverstandenen Anspielungen, Paradoxen, Räthsel, und jagen nach neuen Einfällen, das Dagewesene zu überbieten. Schlag-

worte setzen sich fest, die mystisch schillernd mit grossen und tiefen oder auch mit keineswegs tiefen Begriffen ein unklares Spiel treiben: man spricht vom Nabel der Unsterblichkeit und dem geheimen Namen der Kühe, dem Erstgebornen des Rechts und dem höchsten Himmel der Rede. Man gefällt sich darin, die gerade besprochene Wesenheit, den zu feiernden Gott durch mannichfache Erscheinungsformen und Aufenthaltsorte hindurch zu verfolgen, wobei man mit besonderer Vorliebe auf den „höchsten verborgenen Aufenthalt“ hinzudeuten pflegt. Milchgüsse nennt man gern „Kühe“, ein Holzgefäss „den Wald“; auf die in dem Product gegenwärtige Wesenheit, von welcher jenes stammt, wird in künstlichen Anspielungen hingewiesen. Man findet in der Götterwelt Väter heraus, die Sohne ihrer Söhne, man findet Söhne, welche Väter ihrer Väter, Töchter oder Schwestern, die zugleich Gattinnen oder Geliebte sind: die wie es scheint uralte Neigung des Mythus zu dem Motiv des Incests empfängt durch diesen Geschmack an geheimnissvollen Verwicklungen der Verwandtschaft vermehrte Nahrung. Ungeheuerlichkeiten, absichtliche Widersinnigkeiten, Räthsel dieser Art erfüllen viele Lieder ganz, ununterbrochen an einander gereiht und über einander gehäuft.

Priesterlichem Meistergesang, der so von den Göttern und göttlichen Dingen redet, kann auch in dem, was er von der Menschenseele und menschlichen Geschicken zu sagen hat, nicht voller Klang, nicht die Beredsamkeit der Leidenschaft eigen sein; er kann nicht die Töne besitzen, aus denen die Wärme und Tiefe, das leise Erzittern des frommen Herzens spricht. Von den Abgründen der Noth und der Schuld weiss diese Poesie wenig; hier kommen vor Allem die Glücklichen und Reichen zu Worte, die das grosse Opfer darbringen, um den Göttern ihren Wunsch nach Rindern und Rossen, nach langem Leben und Nachkommenschaft an's Herz zu legen: oder vielmehr es sprechen nicht einmal diese Opferer selbst,

sondern die von ihnen besoldeten Sänger, welche im Wettkampf der um den gewinnbringenden Auftrag concurrirenden und intriguirenden Collegen den Sieg davongetragen haben und nun ihre professionelle Kunst mit nüchterner Virtuosität üben, für ein Opfer, dessen überladene Complicirtheit schon für sich allein alle Kraft und allen Schwung hemmen muss. Woher sollten da die wahren, tiefen Töne des Innern kommen? Woher die weiten, feinen Blicke in die Ordnungen des Geschehens? Woher in diesen engen und flachen Verhältnissen, an den Höfen der kleinen, mit einander rivalisirenden Dynasten der Ernst und Stolz des in den Cultus hineinleuchtenden grossen nationalen Bewusstseins?

Die äussere Form, welche die Sänger des Ṛgveda ihren Dichtungen gaben, trug den Charakter einer Einfachheit, die zu den im Grunde doch naiven Künsteleien des Inhalts nicht im Widerspruch stand. Die Sprache verfügte über nicht viel mehr als über die elementaren Grundformen eines Satzbaus, welcher noch nicht die Geschmeidigkeit erworben hatte, complicirtere Gedankenbewegungen mit ihren Seiten- und Gegenströmungen zum Ausdruck zu bringen. Auch der enge Umfang der fast durchgängig in einen Satzschluss auslaufenden Verse — namentlich des für Gesangtexte besonders beliebten Versmaasses Gāyatrī mit seinen dreimal acht Sylben — erschwerte den Aufbau grösserer Gedankengebilde, deren Organismus zu gliedern und zu beherrschen man nicht die Kunst besass. Das Eine wurde unter beständigen Wiederholungen an's Andre gereiht, wie es der Zufall eben fügte, das Einzelne meist nur mit einer Andeutung, einem preisenden Hinweis berührt, nicht in seinem vollen Inhalt entfaltet. Wo die dichterische Sprache einmal die Einfachheit der Ausdrucksweise verliess, pflegte sie sich vielmehr in verwirrter und unklarer Gewundenheit zu verlieren, als sich zu frei beweglicher Mannichfaltigkeit zu erheben. Eine erfreuliche Unterbrechung in dem monotonen Wechsel der Lobpreisungen

und der dunkel angedeuteten Geheimnisse bildeten die häufigen Vergleichungen, die alle Gebiete des menschlichen wie des Naturlebens berühren. Die leuchtende Sonne und das sternengeschmückte Himmelszelt, der nie ermattende Wind und der Strom mit dem Wogenschwall seiner zur Tiefe eilenden Wasser, der Hirt, der seine Heerde treibt, und der betrügerische Spieler, die zum Stelldichein gehende oder zur Hochzeit sich schmückende Jungfrau und die tadellose, vom Gatten geliebte Frau, die Fürsorge des Vaters und der Sohn, der den Saum von des Vaters Gewand ergreift: das sind zum grossen Theil oft wiederkehrende Themen dieser kurzen Vergleichungen voll frischen, anschaulichen Lebens, deren knappe Einfachheit freilich von der reichen poetischen Entfaltung jener Gleichnisse, wie sie später die geistlichen Reden und Dichtungen der Buddhisten schmückten, noch weit entfernt ist.

Die hier geschilderte Poesie der Opferlieder erreicht ihr Ende im Wesentlichen etwa um den Ausgang der ṛgvedischen Zeit. Schon in den jüngsten Theilen der grossen Liedersammlung selbst ist sie nicht ganz in der alten Weise mehr lebendig[1]; die immer fester sich ausprägende, man kann sagen immer vollständiger erstarrende liturgische Technik, welche für alle Stellen des grossen Opferrituals bestimmte unter den altererbten Hymnen vorschrieb, liess für die Fortsetzung dieser Art von poetischer Production keinen erheblichen Raum und kein Bedürfniss übrig[2]. Dafür fängt jetzt die Poesie der philosophischen, insonderheit der kosmogonischen Speculation sich zu regen an. Es wächst die Zahl der nach uraltem Typus aus prosaischen und poetischen Elementen gemischten Erzählungsstücke[3]. Eine Anzahl kleinerer Culthandlungen,

[1] Vgl. meine „Hymnen des Ṛgveda" I. 267.

[2] Man vergleiche meine Bemerkungen in der Z. D. M. G. XLII, 246, und Geldner in den Ved. Studien II, 151.

[3] Von ihnen sind im Ṛgveda nur die metrischen Elemente erhalten:

die man früher wortlos oder nur mit kurzen, zu literarischer Existenz nicht erhobenen Formeln vollzogen hatte, wurden jetzt mit Liedern nach der Art der alten zum Somaopfer gehörigen Hymnen oder mit langen Reihen von Sprüchen in poetischer Form ausgestattet. So die Hochzeit und — was für unsre Untersuchungen besonders wichtig ist — die Bestattung. So ferner vielerlei Zauberhandlungen, Dämonenvertreibung, Krankheitsheilung, Zauber des ehelichen Lebens und dergleichen. Nicht dieser Zauber selbst, der an sich uralt ist, wohl aber die Literatur der ihm angehörigen Lieder oder Verse geht in ihren Anfängen auf die spatesten Theile des Ṛgveda zurück, um sich dann in stark anwachsendem Umfang durch die jüngeren vedischen Texte fortzusetzen. In der That werden wir in den ṛgvedischen Exemplaren dieses Typus mit grosser Wahrscheinlichkeit die ersten oder doch annähernd ersten Anfänge desselben sehen dürfen. Sonst würden uns Spuren von der Existenz einer solchen Liedergattung gewiss auch in den älteren Schichten der ṛgvedischen Poesie erhalten sein[1]). Vermuthlich begnügte sich die Zauberpraxis der früheren Zeit wenigstens in der Hauptsache mit kurzen prosaischen Beschwörungsformeln: erklärlich genug, denn wenn die Verwendung der metrischen Form in den Opferliedern selbstverständlich darauf beruhte, dass man durch solchen Schmuck der Rede das Wohlgefallen des Gottes zu erwecken hoffte, was sollte geschmückte, Wohlgefallen erregende Rede, wenn man etwa zu einem Dämon sprach, um ihn durch Drohungen zu verscheuchen? Das Eindringen der poetischen Form in Sprüche dieser Art ist offenbar ein secundärer Process, indem sich aus der Vorstellung von der

die umhüllende Prosa, für die ein fester Wortlaut nicht vorgeschrieben war, muss ergänzt werden.

[1]) Wie uns in den älteren Partien des Ṛgveda wenigstens einige Erzählungstexte erhalten sind, obwohl doch auch diese aus der Sphäre des grossen Opfers herausfallen.

gefallenerregenden Wirkung des Metrums der Glaube an seine magische Kraft entwickelte. So hat sich denn auch noch als die poetische Production der Zauberlieder in höchster Blüthe stand, daneben der prosaische Zauberspruch immer erhalten; an manchen Stellen scheint es klar zu Tage zu treten, wie man einen prosaischen Spruch nachträglich rhythmisirt hat, so dass die ursprüngliche Gestalt deutlich durchscheint. Insonderheit aber hat sich die alte prosaische Form der Zaubersprüche in denjenigen Sprüchen dieser Art nahezu intact erhalten, welche sich auf die den grossen Opfern zugehörigen Zauberhandlungen beziehen[1]); die Conservativität des Opfergebrauchs gewährte hier gegen die Einführung der poetischen Form einen wenn auch nicht absoluten so doch weitgehenden Schutz. Wir werden bei der Besprechung des Atharvaveda und dann bei unsrer Darstellung des Zaubercultus auf die hier nur kurz zu berührende Literatur der Zaubersprüche und -lieder zurückzukommen haben. —

Sehen wir nun, welche Consequenzen aus den Eigenthümlichkeiten der ṛgvedischen Poesie, wie wir sie zu schildern versucht haben, sich in Bezug auf die Schätzung und Benutzung dieser einzigen directen Quelle für Glauben und Cultus der ältesten vedischen Zeit ergeben.

Es liegt in der Natur dieser Liederdichtung, dass sie die verschiedenen Gebiete des religiösen Wesens und des Mythenbestandes höchst ungleichmässig berührt. Alles Licht fallt fast ausschliesslich auf die grossen Götter, welche beim Somaopfer und in dem vornehmen Cult der Fürsten und Reichen voranstehen. Wie die Sänger des Veda den Character dieser Götter und das Verhältniss der Menschen zu ihnen aufgefasst haben, tritt in geradezu vollkommener Deutlichkeit hervor. Wo hier verschwommene Umrisse übrig bleiben, kann man sagen, dass die Unklarheit nicht in Mängeln unsrer Quellen,

---

[1]) Dies sind die sog. Yajussprüche, s. unten S. 14.

sondern im Gegenstande selbst liegt. Es wäre ein schwerer Vorwurf für die Forschung, wüsste sie hier nicht zu einem sicheren und treuen Bilde zu gelangen. Weniger, zum Theil sehr viel weniger klar stellen sich die einzelnen Thaten eben derselben Götter dar, abgesehen nur von solchen im Vordergrunde stehenden wie etwa dem Vṛtrasiege Indras. In epischen Texten würden auch die geringeren dieser Thaten an irgend einer Stelle einmal über das volle Interesse gebieten; im engen Rahmen der Opferlieder aber nehmen die stereotypen Lobpreisungen und jene Hauptthaten jedes einzige Mal so sehr den vollen Raum für sich in Anspruch, dass für das Nebensächlichere nur kurze Anspielungen — häufig zu langen Aufzählungen an einander gereiht — übrig bleiben: wo dann meist an zahlreichen übereinstimmenden Stellen der grossen Liedersammlung auf einen und denselben Punkt hingedeutet zu werden pflegt, während Alles, was um denselben herumliegt und zum Verständniss des Ganzen unentbehrlich ist, im Dunkeln bleibt. Da diese Mythen aus dem Interesse der Folgezeit grösstentheils verschwunden sind[1]), ist jede Aussicht auf ihre Herstellung und vollends auf ihre Deutung vollkommen abgeschnitten.

Ebenso ungleichmässig vertheiltes Licht wie die Vorstellungen von den Göttern und ihren Thaten empfangen die Riten des ihnen gewidmeten Opfers. Da die Lieder des Ṛgveda zum grössten Theil für das Somaopfer bestimmte Litaneien sind, ist es unter Herbeiziehung der jüngeren, das Ritual desselben Opfers darstellenden Texte nicht allzu schwer,

[1]) An Ausnahmen wie dem durch einen Zufall in bestimmte Cultgebrauche des jungeren vedischen Zeitalters eigenthümlich verwobenen und darum in den Yajurveden verhältnissmässig günstig behandelten Mythus von Namuci (Bloomfield Journ. Amer. Oriental Soc. XV, 143 fgg.: vgl. meine Bemerkungen in den Nachrichten der Gött. Ges. d. W. 1893, 342 fgg.) zeigt es sich besonders anschaulich, wie dringend die kurzen Andeutungen des Ṛgveda Ergänzungen verlangen.

die Ordnung dieser Litaneien und damit im Grossen und Ganzen auch die Ordnung der den verschiedenen Göttern zukommenden Darbringungen für die Somafeier der ṛgvedischen Zeit festzustellen. Damit ist aber nur für eine Seite dieses speciellen Opfers der Thatbestand ermittelt. Für den grössten Theil der zugehörigen concreten Verrichtungen, für die mit dem Opfer verbundenen Zauberhandlungen wie z. B. die von mannichfachem Zauber umgebene vorbereitende Weihung (*dîkshâ*), welcher der Opferer sich zu unterziehen hat, und andre derartige Riten und Observanzen zum Theil von hoher cultgeschichtlicher Bedeutung versagt der Ṛgveda ganz. Ebenso vollends — von sehr spärlichen Nachrichten abgesehen — in Bezug auf die übrigen Opfer: vom Thieropfer z. B. tritt characteristischer Weise nur dessen prunkvollste Form, das Rossopfer, in zwei zusammengehörigen Liedern etwas deutlicher hervor; im Uebrigen würden wir aus dem Ṛgveda nicht sehr viel mehr erfahren als die nackte und im Grunde selbstverständliche Thatsache, dass man Thieropfer kannte. Es ist wichtig sich gegenwärtig zu halten, dass solche Lücken unsrer aus dem Ṛgveda zu schöpfenden Information sich auf das vollständigste aus der eigenthümlichen Natur dieser grösstentheils, wie schon bemerkt, das Somaopfer und zwar eine bestimmte Seite des Somaopfers betreffenden Dichtungen erklären: Grund genug bei Schlüssen auf die jüngere Herkunft der im Ṛgveda nicht erwähnten Riten die äusserste Vorsicht zu beobachten. Wir werden mannichfache Gelegenheit haben hierauf zurückzukommen.

Am empfindlichsten aber wird die Lückenhaftigkeit der ṛgvedischen Ueberlieferung fühlbar, wenn man sich von den grossen, meist himmlischen Göttern und dem ihnen angehörenden höheren Cultus zu dem Gebiet der kleinen Dämonen, der Kobolde, Krankheitsgeister, geisterhaften Thiere u. s. w., zum niederen Zaubercultus, den Beschwörungen und Austreibungen, besonders aber wenn man sich

zu der Welt der Seelen, der Gespenster, zum Todtencult wendet. Mit diesen Gebieten hatte die Poesie des Somaopfers nicht den mindesten Anlass sich zu beschäftigen. Es ist sogar wahrscheinlich, dass es als verunreinigend und gefahrbringend gegolten hätte, wären in Hymnen des Götteropfers etwa die Seelen der Verstorbenen angerufen oder auch nur erwähnt worden[1]. Das Schweigen des Ṛgveda — abgesehen von seinen jüngeren Theilen — geht hier so weit, dass man den Todtengott Yama und den ganzen mit ihm zusammenhängenden Vorstellungskreis in Bezug auf das Leben nach dem Tode dem ältern ṛgvedischen Zeitalter überhaupt hat absprechen wollen[2]: eine Annahme, welche durch den Ṛgveda — wenn man die hier in Rede stehende Einseitigkeit dieser Quelle berücksichtigt — nicht erwiesen, durch anderweitige Momente auf das Entschiedenste widerlegt wird.

Wir deuteten schon oben (S. 8) auf die literaturgeschichtlichen Vorgänge hin, welche bewirkt haben, dass die jüngeren Theile des Ṛgveda die eben hervorgehobenen Lücken wenigstens zum Theil ausfüllen. Aber doch nur zum Theil. Die geringe Masse der Materialien giebt dem aus ihnen zu gewinnenden Bilde vom Seelenglauben, Dämonenglauben, Zauberwesen auch nicht annähernd eine solche Vollständigkeit und Lebendigkeit, dass wir auf den Reichthum der aus den jüngeren Veden zu gewinnenden Ergänzungen verzichten dürften. Und in mancher Beziehung glaubt man auch an dem Wenigen, was der Ṛgveda hier überhaupt bietet, eine Nachwirkung jener vornehmen, eng begrenzten Exclusivität zu bemerken, welche in den älteren Schichten jener Poesie so sehr hervortritt. So zeigt sich der Unsterblichkeitsglaube in den Todtenliedern des letzten, jüngsten Ṛgvedabuchs durchaus in der Färbung

[1]) Doch finden sich einige Ausnahmen wie Ṛv. VI, 52, 4; VII, 35, 12. Vgl. auch VIII, 48, 12.

[2]) O. Gruppe, die griechischen Culte und Mythen I, 91. 289.

der priesterlichen Aristokratie, deren Angehörige gewiss sind in der lichten Himmelswelt von ihren göttlichen Freunden mit hohen Ehren empfangen zu werden. Die Vorstellungen aber von den in der Erdtiefe hausenden Seelen, von den Seelen, welche Graber und menschliche Wohnungen umschweben und umschwirren, von den in Thiere eingegangenen Seelen, von Gespenstern: alles dies liegt so gut wie gänzlich ausserhalb des Horizontes jener Todtenlieder. —

Wir schliessen diese Bemerkungen über den Ṛgveda mit dem Hinweis darauf, dass in den unübersehbar grossen Vorstellungsmassen, welche in diesen Liedern niedergelegt sind, das, was dem Glauben des Volks als fester Bestand zugehört, mit den künstlichen Erzeugnissen priesterlicher Speculation und namentlich auch mit den momentanen Einfällen der einzelnen Dichter oft ununterscheidbar durch einander gemischt ist. Die Natur dieser literarischen Production, wie wir sie zu schildern suchten, der Concurrenzkampf der zahllosen Poeten und Poetenfamilien, jene ganze Atmosphäre der immer weiter getriebenen Geheimnisshascherei erklärt hinreichend das üppige Wuchern individueller Einfälle, momentan auftauchender und ebenso schnell wieder verschwindender Versuche, den altbekannten Vorstellungselementen durch neue Gruppirung ein neues frappirendes oder mysteriöses Aussehen abzugewinnen. Die richtige Beurtheilung solcher Augenblicksbildungen — welche herauszuerkennen wir freilich nicht in jedem Fall die Mittel besitzen — gehört zu den Grundbedingungen, ohne welche wir keine Hoffnung haben, die religiöse Gedankenwelt des Ṛgveda richtig aufzufassen. Es darf der Forschung nicht genügen, die Vorstellungen, welche in den alten Liedern anzutreffen sind, die durchgehenden und die vereinzelt momentanen, wie in einem Register einfach neben einander zu stellen[1]). Sie müssen in der rechten Perspective

[1]) Hiermit glaube ich einen wesentlichen Mangel in dem grossen Werke Bergaignes, *La religion védique*, bezeichnet zu haben.

dastehen. Es darf nicht unternommen werden, die zufälligen, nebensächlichen Gedankenspiele, auf die irgend ein Dichter irgend einmal verfallen ist, mit dem durchgehend Regelmässigen zu einem angeblich organischen System zu contaminiren. Unsre Untersuchungen werden zu den hier hingestellten Principien im Einzelnen die Veranschaulichung zu liefern reichliche Gelegenheit haben.

Der Yajurveda.

Während die mit den Recitationen und Gesängen betrauten Priester — die Hotar und Udgātar — die Lieder des Ṛgveda vortrugen die Götter zu preisen und sie zum Opfer einzuladen, begleiteten andre Priester, die Vollzieher der eigentlichen Handlungen — der Adhvaryu und seine Genossen — ihre Handgriffe mit segnenden oder Unheil abwehrenden Prosasprüchen (*yajus*)[1]. Diese richteten sich der Regel nach nicht oder doch nicht direct an die Götter, sondern an das eben zur Verwendung kommende Opfergeräth, an den Handgriff, den Vorgang, der gerade im Werk war; sie benannten die Dinge mit mystischen Namen, welche auf die ihnen innewohnende geheime eigne Kraft oder göttliche Hilfe hindeuteten; sie sprachen die Verhältnisse des Opfers an als analoge, durch ein mystisches Band mit ihnen geeinte Verhältnisse des Universums repräsentirend; sie wandten, was auf dem Opferplatz geschah, dem Opferherrn zum Segen, zum Verderben „dem, der uns hasst und den wir hassen“. Wenn der Priester irgend einen Gegenstand ergriff, so that er dies „auf den Antrieb des Gottes Savitar, mit den Armen

[1] Vgl. zur Bedeutung dieses Terminus Z. D. M. G. XLII, 245 A. 2. — Sprüche dieser Art sind übrigens nicht selten auch mit den Verrichtungen der recitirenden oder singenden Priester verbunden; doch sind dieselben, offenbar weit weniger zahlreich und hinter den eigentlichen Vorträgen dieser Priester zurücktretend, nicht zu so frühzeitiger literarischer Fixirung gelangt wie das Spruchmaterial des Adhvaryu.

der Aṣvin, mit Pūshans Händen". Zu der aus Rohr geflochtenen Getreideschwinge sagte er: „Durch Regen bist du gewachsen"; wenn er das Getreide für die Opferspeise in sie hineinthat, sagte er zu diesem: „Es umfange dich das im Regen gewachsene", und reinigte es von den Hülsen mit den Worten: „Beseitigt ist der Dämon, beseitigt sind die Unholde". Bei der Aufstellung des mit der Opferspeise beladenen Wagens berührte er die Zugstücke am Wagenjoch mit dem Spruch: „Ein Zugstück (*dhur*) bist du; schädige den Schädiger (*dhūrva dhūrvantam*); schädige den der uns schädigt, den schädige den wir schädigen". Wenn er bei der Bereitung der Opferspeise Wasser auf das Mehl goss, sagte er: „Die Wasser haben sich mit den Pflanzen[1]) vereint, die Pflanzen mit dem Saft. Die Reichen sollen sich mit den Beweglichen[2]) vereinen, die Süssen mit den Süssen". Man sieht, wie hier die Umschreibungen die geheime Wesenheit der gemeinten Objecte von allen Seiten wiederzugeben und dadurch den Zauber wirksamer zu machen suchen.

Dass Sprüche dieser Art schon dem Opfer der Indoiranier eigen gewesen sind, ist wahrscheinlich; das Avesta hat mehrere erhalten, die genau den Character der vedischen zeigen[3]). Für die Zeit des Ṛgveda stellen ausdrückliche Zeugnisse desselben die Existenz von Yajussprüchen fest[4]). Die Vergleichung der uns vorliegenden ältesten Sammlungen solcher Sprüche[5]) aber mit dem Ṛgveda zeigt uns in jenen auf Schritt und Tritt jüngere Vorstellungen: Worte, die im Ṛgveda noch fehlen oder in dessen spätesten Partien ver-

---

[1]) D. h. mit dem vom Pflanzenreich herstammenden Mehl.

[2]) Die Reichen sind die Wasser; „die Beweglichen" scheint irgendwie auf das Mehl gehen zu müssen (?).

[3]) Vgl. unten S. 27 fg. Anm.

[4]) Z. D. M. G. XLII. 244 fg.

[5]) Wo in den grossen Textmassen der Yajurveden diese Sammlungen erhalten sind, habe ich „Hymnen des Ṛgveda" I, 294 fg. zu zeigen versucht.

einzelt aufzutauchen anfangen, sind hier bereits gebräuchlich geworden[1]). So muss die Form dieser Sprüche, verglichen mit der bewundernswerthen Festigkeit, welche dem Text des Ṛgveda eigen war, eine fliessendere[2]), sie müssen der fortschreitenden Modernisirung in ganz anderm Maasse zugänglich gewesen sein.

Der Ertrag, welchen die Literatur dieser Yajussprüche für die Kenntniss der vedischen Götter ergiebt, ist natürlich verglichen mit dem des Ṛgveda verschwindend gering. Die Götter sind hier durchweg Nebensache; man hat den Eindruck, dass sie eben nur da und dort als eine nicht recht hingehörige Staffage hineingesetzt sind und dem entsprechend auch das, was sie zufälligerweise je nach dem Zusammenhang der Opferhandlung zu thun haben, mit ihrem eigentlichen, für die Ordner der Yajus schon stark verblassten Wesen nur in sehr losem Zusammenhang steht. Um so wichtiger sind die Yajus für die Kenntniss des Opferrituals, welches sie bis zu seinen allerminutiösesten Vorgängen Schritt für Schritt begleiten und damit deren Bezeugtheit, welche sonst meist nur auf den Brāhmaṇa- und Sūtratexten beruhen würde, in wesentlich höheres Alterthum hinaufrücken. So tragen die Yajus ausserordentlich viel bei zur Aufhellung der Vorstellungen von dem ganzen verborgenen Geschehen, dem Spiel mannichfaltiger natürlicher und zauberhafter Mächte, das man im Opfer und um das Opfer herum sich vollziehend dachte, und nicht minder zum Verständniss der Mittel, welche die Technik des Cultus zur Beeinflussung jener Vorgänge und Mächte zu besitzen glaubte.

---

[1]) Siehe Z. D. M. G. a. a. O. 245.

[2]) Man vergleiche hierüber meine Ausführungen „Hymnen des Ṛgveda“ I, 352.

Der Atharvaveda.

Der dritte für unsre Untersuchungen wichtige Veda[1]), der Atharvaveda, in der dichterischen Ausdrucksweise verglichen mit dem Ṛgveda zugleich gewandter und nachlässiger, setzt seinem Hauptinhalt nach die in den jüngsten Theilen jenes Veda (vgl. S. 8) anhebende Poesie der Zauberlieder sowie der zu den Gebräuchen des Familienlebens gehörigen Lieder und Verse fort[2]). Die im letzten Buch des Ṛgveda enthaltenen verhältnissmässig kurzen Verssammlungen für Hochzeit und Bestattung (S. 8) kehren hier auf viel grösseren Umfang angewachsen wieder; ebenso fügt sich an die Zauberlieder des Ṛgveda — auch sie sind zum grossen Theil hier wiederholt — eine ausgedehnte neue Literatur von Beschwörungen aller Art, Segenssprüchen für Mensch und Vieh, Bannungen von Krankheits- und andern Dämonen, Abwehr feindlichen Zaubers und dgl. mehr. Es kommen weiter zum Theil umfangreiche Texte hinzu, welche es nicht mit diesem so zu sagen populären Zauber zu thun haben, sondern mit Neuerfindungen des technischen priesterlichen Scharfsinns in dem Ausbau oder der Umgestaltung der grossen Opfer zu Zauberhandlungen verschiedener Art; sodann in einer bedenklich überhand-nehmenden Häufigkeit Texte, welche das im Ṛgveda nur hier und da vergleichsweise schüchtern berührte Thema von der Verdienstlichkeit frommer, den Priestern dargebotener Gaben in ausführlichster Breite variiren; man kann sagen, dass für die Anschauung

[1]) Von den vier Veden scheidet der Sāmaveda für uns aus, die Sammlung der beim Cult zu verwendenden Melodien. Die Texte, auf welche diese Melodien gesungen werden, gehören fast ausschliesslich dem Ṛgveda an.

[2]) Die in den verschiedenen Gṛhyasūtren (Darstellungen des häuslichen Opferrituals) aufgeführten Verse sind als gleichartig und zusammengehörig mit diesen Materialien des Atharvaveda anzusehen: ein grosser Theil von ihnen findet sich übrigens in diesem Veda direct vor.

des Atharvaveda der Schwerpunkt verdienstlichen Thuns sich geradezu vom Cultus der Götter auf die Beschenkung, Speisung, Ehrung der Brahmanen verschoben hat.

Es darf, meine ich, unbedingt behauptet werden, dass die Sammlung des Atharvaveda als Ganzes wie ihre Elemente jünger sind als der Ṛgveda; nirgends scheinen mir Sprache, Metrum und Inhalt die von verschiedenen Forschern geäusserte Ansicht zu bestätigen, dass irgend welche Theile dieses Veda — abgesehen natürlich von den eben dem Ṛgveda entnommenen — in das ṛgvedische Alterthum hinaufreichen. Wieweit trotzdem die Vorstellungswelt dieser Zauberpoesie inhaltlich diejenige der Opferhymnen an Alter erreicht oder gar überragt, wird weiterhin in unsrer Darstellung des Zaubercultus zu untersuchen sein.

Man hat im Atharvaveda die Spur von Verfasserkreisen finden wollen, welche von denen des Ṛgveda nicht nur der Zeit nach verschieden sind: neben den Priestern scheinen hier die niedern Volksschichten zu Wort zu kommen. Darin wird etwas Richtiges liegen; es ist klar, dass der Vorstellungskreis, in dem sich Krankheitszauber oder Liebeszauber oder Hochzeitsgebräuche bewegen, an sich nicht jenen exclusiv priesterlichen Character haben kann wie die liturgische Poesie des Somaopfers. Aber der Leser des Atharvaveda wird doch den Eindruck haben, dass auch das ursprünglich Volksmässige so wie es uns hier vorliegt, durch priesterliche Hände hindurchgegangen ist. Wie ist z. B. das grosse Hochzeitslied und die ganze Masse der Hochzeitssprüche von vedischer Gelehrsamkeit und theologischer Symbolhascherei durchtränkt. Wie verräth sich in Vergleichungen und Beiworten immer und immer wieder der priesterliche Horizont der Verfasser. Der Dichter, welcher sich durch einen Zauberspruch Verstand (*medhā*) zu eigen machen will, ruft den Verstand „den heiligkeitsreichen, heiligkeitsbewegten, den die weisen Sänger gepriesen, davon die frommen Schüler getrunken haben“

(VI, 108, 2). Der Verfasser von Sprüchen gegen Feldungeziefer treibt dieses fort, dass es das Getreide unberührt lasse, wie der Brahmane unfertige Opferspeise (VI, 50, 2). Und vollends wenn man über den Kreis der Zauberlieder hinausgeht, findet man auf Schritt und Tritt solche Musterstücke priesterlicher Schulweisheit wie etwa das Lied von den Speiseresten (*ucchishṭa* XI, 7) — vermuthlich handelte es sich um Reste, die der Priester erhalten hatte oder zu erhalten wünschte —: in den Speiseresten wohnt die Kraft sämmtlicher Opfer: und nun folgt eine lange Aufzählung aller möglichen Opfer mit ihren Haupt- und Nebenformen, der verschiedenen Theile des liturgischen Liedvortrags u. s. w.: das Alles ist mit seiner geheimen Kraft in die Speisereste eingegangen. Man bedenke weiter die ganze Masse jener unaufhörlich wiederkehrenden Anpreisungen des Himmelslohns und der ganzen mystischen Herrlichkeit, die mit der Honorirung der Priester, den ihnen gespendeten Gaben, den Priesterspeisungen verknüpft ist: alles dies und vieles Andre muss zu der Meinung führen, dass die Verfasserkreise des Atharvaveda ihrer socialen Stellung nach nicht allzu weit von denen des Ṛgveda zu suchen sind.

Als Sammlung der Zauberlieder ist der Atharvaveda mit seinem zugehörigen Ritual[1]) selbstverständlich eine Hauptquelle von unerschöpflichem Werth für die Kenntniss des ganzen niederen Dämonenvolks und der Kunstgriffe, durch welche der Mensch dasselbe sich gewinnen, versöhnen, vertreiben, überlisten kann. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Verknüpfung der meisten Atharvanlieder mit den zugehörigen zauberischen Manipulationen eine erheblich engere ist als bei den in so viel abstractere Höhe sich erhebenden Hymnen des ṛgvedischen Opfercultus. Im Ganzen ist das Bild, welches die Ueberlieferung vom Ritual jener Zauberhandlungen giebt, ein

[1]) Dasselbe ist bekanntlich im Kauṣikasūtra niedergelegt.

recht vertrauenswerthes und meist auch anschauliches; dass hier und da doch die Handlungen zu den Texten frei hinzugedichtet oder aus irgend welchen Zügen der Texte nachträglich herausgesponnen sind, thut der Zuverlässigkeit des Gesammtbildes wohl nur unerheblichen Eintrag.

Was weiter die Rolle anlangt, welche die höheren Götter in der Atharvanpoesie spielen, so gilt im Ganzen auch hier, was schon in Bezug auf die Sprüche des Yajurveda bemerkt wurde: so oft die Götter auch genannt werden, pflegt doch ihre eigentliche Natur meist nur in sehr oberflächlicher oder in gar keiner Beziehung zu dem Inhalt der Anrufung zu stehen. Es handelt sich eben überwiegend um Zwecke des täglichen Lebens und um uralte auf deren Erreichung gerichtete Zauberriten, die mit den Vorstellungen etwa vom Gewittergott oder den himmlischen Lichtgöttern von Hause aus nichts zu thun haben, zum Theil gewiss älter sind als diese. Natürlich bemühte man sich doch eine möglichst grosse Anzahl der himmlischen Helfer für den jedesmaligen Zweck günstig zu stimmen; und so ist hier die gleichzeitige Anrufung einer Menge von Gottheiten das Regelmässige und Characteristische, während die langen Lobpreisungen der ṛgvedischen Hymnen sich immer nur an eine einzelne Gottheit richten. „Himmel und Erde haben mich gesalbt, gesalbt hat mich Mitra hier; Brahmaṇaspati salbe mich; es salbe mich Savitar“ — oder: „Mögen die Maruts mich benetzen, Pūshan und Bṛhaspati. Möge dieser Agni mich benetzen mit Nachkommen und Reichthum“: von derartigen Gebeten an ganze Reihen von Göttern ist der Atharvaveda voll, und oft mag es einfach das Bedürfniss des Versmaasses gewesen sein, welches darüber entschied, ob noch dieser oder jener Gott mehr oder weniger angerufen werden sollte[1]).

---

[1]) In dem Gesagten liegt eine Warnung gegen das neuerdings hier und da beliebte Verfahren, wegen des in gewissem Sinne älteren Characters

Lieder andrerseits, die nach Art der ṛgvedischen dem Preise eines einzelnen Gottes gewidmet sind und bei diesem ausführlicher verweilen, liegen verhältnissmässig selten vor; der vornehmste, vom Somaopfer dargebotene Anlass zur Abfassung solcher Lieder war, wie wir schon bemerkt haben (S. 7), im Wesentlichen erschöpft. In denjenigen, die sich doch finden — wie dem grossen und schönen Lied an die Erde (XII, 1) oder der Reihe zusammengehöriger Lieder an Agni, Indra, Vāyu und verschiedene andre Gottheiten (IV, 23 fgg.) — fühlt man deutlich gegenüber den Hymnen des Ṛgveda ein Anderswerden der Denkweise, der ganzen Färbung, welche die Göttergestalten hier tragen. Es herrscht ein rationalistischerer Ton, glattere und fliessendere Verständlichkeit, ein unmittelbarerer Zusammenhang mit der Welt des Wirklichen, Sichtbaren. Jener Hymnus an die Erde nennt was die Erde trägt mit einer inhaltreichen Ausführlichkeit, die im Ṛgveda kaum denkbar wäre: Berg und Thal und Ebene, Kräuter von mancherlei Kraft, die Bäume, die Waldesherren, welche fest stehen immerdar, und das Getreide, Reis und Gerste, das auf der regengeschwellten Erde wächst: da giebt es Gesang und Tanz; da giebt es Kampf und die Trommel ertönt; da schweifen die Thiere des Waldes, die Löwen, die menschenfressenden Tiger und auch die bösen Dämonen; geflügelte Vögel fliegen umher; Mātariṣvan der Wind erregt Dünste und schüttelt die Bäume.

Auf die Thaten der Götter, welche die alten Mythen

(s. unten die Darstellung des Cultus), welcher dem populären Inhalt des Atharvaveda gegenüber dem sacerdotalen des Ṛgveda in der That zukommt, auf Ausspruche jenes Veda im Gegensatz zu diesem Schlusse uber die älteste volksthümliche Gestalt, welche dem Bilde irgend einer Gottheit beizulegen sein soll, zu grunden. Gewiss sind die Exorcismen u. dgl. des Atharvaveda ihrem eigentlichen Wesen nach älter als das Somaopfer des Ṛgveda, aber ebenso gewiss ist die Weise, wie der Atharvaveda in jene Zauberhandlungen die Götter verflicht, ganz secundär.

erzählen, wird in den Hymnen dieses neuen Stils noch oft genug angespielt, die früher zu so unzähligen Malen wiederholten stereotypen Wendungen über jene Thaten auch jetzt noch weiter wiederholt. Aber einen Zug des Mythus, der uns gefehlt hätte, ergänzt der Atharvaveda kaum je. Die alte Welt der Götter und Mythen hat sich eben ausgelebt; das eigentliche Interesse der neuen Generation geht darauf, hinter jenen Göttern die anschauliche und verständliche Realität des Naturlebens zu ergreifen.

Die jüngere vedische und die ausservedische Literatur.

Der Hauptinhalt der in Prosa verfassten jüngeren Vedatexte (Brāhmaṇas und Sūtras) ist das Opferritual. Das Ritual der grossen Opfer, vorzüglich des Somaopfers, ist aus dem fliessenderen Zustand der ältesten Zeit um eine Epoche, die jünger sein muss als der Abschluss der ṛgvedischen Poesie, in eine vergleichsweise feste Gestalt gebracht worden[1]), und in dieser Gestalt wird es, im Einzelnen immer noch mit zahllosen Abweichungen je nach den verschiedenen Schulen, im Ganzen und in der Hauptsache doch durchaus übereinstimmend in der umfangreichen Literatur der Brāhmaṇa- und Sūtratexte überliefert. Wir haben schon oben (S. 11) darauf hingewiesen, dass von diesem Ritual aus die Untersuchung die Aufgabe und im Wesentlichen auch die Möglichkeit hat zu einem Bilde von der älteren, einfacheren, zugleich auch flüssigeren Gestalt des Rituals zu gelangen, für welche die Hymnen des Ṛgveda gedichtet sind. Bewegt sich so die cultgeschichtliche Forschung beständig zwischen den Daten eines älteren und eines jüngeren Zeitalters hin und her in der Art, dass sich beim zeitlichen Fortschreiten innerhalb der Literatur die Masse dessen, was wir über den ganzen Ap-

[1]) Vgl. meine Bemerkungen Z. D. M. G. XLII, 246.

parat des Opfers erfahren, immer mehr erweitert, so ist natürlich die stehende Hauptfrage die: wieweit beruht diese zunehmende Reichhaltigkeit unsrer Information auf dem Hinzukommen von Neubildungen, wieweit auf der veränderten Gestalt der Quellen? In der Behandlung dieser Alternative liegt für Untersuchungen über den vedischen Cultus man möchte sagen das Geheimniss des Erfolges. Es wäre natürlich eine Illusion zu meinen, dass die Frage immer lösbar ist. Aber für viele Fälle wird es doch eine Lösung, eine sichere oder wahrscheinliche, geben. Manches wird sich als Neubildung dadurch zu erkennen geben, dass es in Ideenkreise hinein verläuft, welche wir als erst später lebendig und entwickelt kennen; manche cultische Vorstellungen und Gebräuche sind derart, dass, wenn sie alt wären, ihre Spur in den älteren Quellen trotz deren eigenthümlicher Lückenhaftigkeit nicht ganz fehlen könnte. Auf der andern Seite wird sich bei vielem in jenen Quellen nicht Erwähnten die ungezwungene Begreiflichkeit dieses Schweigens mit der Beobachtung vereinen, dass die betreffenden Bildungen sich aus dem uns im Ganzen so wohlbekannten Ideenkreise der jüngeren vedischen Theologen nicht erklären wollen; häufig wird uns in solchen Fällen der characteristische, dem Uebung gewinnenden Auge immer sicherer erkennbare Stempel der Ueberlebsel uralt entfernter, für die Anschauungen der lebendigen vedischen Gegenwart incommensurabler Vorstellungsschichten entgegentreten; Parallelen, sei es dass sie innerhalb des Kreises der verwandten Nationen liegen, sei es dass sie diese Grenze überschreiten — wir kommen auf die Bedeutung solcher Parallelen weiter unten (S. 37) zurück — werden dazu beitragen, den Beweis für die hohe Alterthümlichkeit der betreffenden Erscheinung trotz ihrer jungen Bezeugtheit zu vervollständigen[1]).

[1]) Eine Veranschaulichung der beiden entgegengesetzten Argumentations-

Ausser der Schilderung der Opfergebräuche enthalten die Brāhmaṇatexte, wie bekannt, den Versuch ihrer Deutung. Dass diese sehr häufig misslingen musste, ist selbstverständlich; der ursprüngliche Sinn zahlloser Riten lag nun einmal schlechterdings ausserhalb des Gesichtskreises dieser Theologen, und sie hätten keine Inder sein müssen, um nicht fortwährend ihre eignen Lieblingsspeculationen über die Potenzen des Naturlaufs und die menschlichen Lebensfunctionen in die Deutung der alten Gebräuche hineinzutragen. Ueber diesen augenfälligen schweren Gebrechen wird die Kehrseite leicht übersehen; nicht ganz selten bieten die Brāhmaṇatexte doch auch brauchbare Erklärungen; in diesen auf dem Opferplatz ihr Leben verbringenden Priestern war die echte alte Logik der Opferkunst doch nicht so erstorben, dass wir Modernen für das Verständniss der uns so fremdartigen Vorgänge nichts von ihnen zu lernen hätten. Unsre Darstellung des Opfercultus wird versuchen, diese Quelle der Belehrung sich nutzbar zu machen.

Später als die grossen mit den drei Feuern vollzogenen Opfer gelangten die Ceremonien des häuslichen Cultus, die Hochzeit, die Weihen für das Kind und für den Eintritt in das Jünglingsalter, für das Haus, für Felder, Heerden u. s. w. zur literarischen Darstellung[1]; wir besitzen von ihnen nur

---

reihen an einem und demselben Ritus liefert die Weihe zum Somaopfer (*dīkshā*): hier ist die durch das Götterpaar Agni-Vishṇu characterisirte Vorstellungsreihe eine Neubildung, das Centrum des ganzen Ritus aber, kurz gesagt die Tapas- (asketischen Zauber-) gebräuche offenbar uralt. Vgl. die Besprechung der Dīkshā in dem Abschnitt über den Cultus.

[1]) So wie auch die poetische Ausstaffirung dieser Riten in allem Wesentlichen junger ist als die des Somaopfers. Vgl. oben S. 8 und meine Darlegungen in den *Sacred Books of the East* vol. XXX S. IX fgg. Wenn Knauer (Festgruss an Roth 64) sagt, dass das Gṛhyaritual (d. h. das Ritual des häuslichen Cultus) „literarisch wie inhaltlich älter ist als das Ṣrautaritual“ — das Ritual der grossen Opfer mit den drei Feuern —

die Beschreibung, keine Deutung im Stil der Brāhmaṇatexte[1]). Den Ritualbüchern dieser Klasse, den Gṛhyasūtras[2]), schliessen sich eng die Dharmasūtras (Lehrtexte des Rechts[3])) an, welche von der speciellen Beziehung auf das Opferritual sich loslösend das gesammte Gebiet von Recht und Sitte im privaten und öffentlichen Leben, natürlich durchaus vom Standpunkt des theoretisirenden Brahmanenthums, darzustellen unternehmen. Es ist selbstverständlich, dass auch diese Texte die Probleme, mit denen wir es zu thun haben werden, vielfach berühren. —

An die mannichfachen Zweige der vedischen religiösen Ueberlieferung, die wir hier überblickt haben, schliesst sich, wie bekannt, geschichtliche Tradition aus vorbuddhistischer Zeit nicht an; bis auf geringfügige, für uns kaum in Betracht kommende Fragmente ist hier eine Lücke. Wie schwer unsre Untersuchungen unter den Consequenzen dieser für den indischen Geist so characteristischen und für die Erforschung Indiens so unvergleichlich beklagenswerthen Erscheinung zu leiden haben, bedarf kaum eines Worts. Schon der Mangel aller festen Chronologie trifft uns hart genug: vor Allem aber dies, dass es uns versagt ist, die Kräfte des Cultwesens in den Ereignissen des geschichtlichen Lebens functioniren zu sehen. Einen gewissen Ersatz gewährt zunächst die altbuddhistische Literatur mit ihrer Dichtung und Wahrheit aus der Zeit und dem Leben des Buddha und seiner Jünger, sowie mit der sonstigen reichen Fülle ihrer bald auf dem Boden menschlicher Wirklichkeit bald im Märchenlande spielenden Geschichten und Fabeln: sodann die Poesie der

---

„beide nach ihren Grundzügen beurtheilt", so halte ich dies, sofern es sich um die literarische Behandlung der beiden Ritualgebiete handelt, für absolut verfehlt.

1) Mit wenigen Ausnahmen: S. B. E., a. a. O. XVIII fg.

2) D. h. Lehrtexten des häuslichen Rituals.

3) Siehe ebendas. XXXIV.

grossen Epen und überhaupt die spätere erzählende und auch die dramatische Literatur. Die Bedeutung dieser Texte für die vollständigere und lebendigere Ausmalung der religiösen Vorstellungswelt braucht nicht erst hervorgehoben zu werden; sie wird sich uns, wenn es auch die Kräfte des Einzelnen übersteigt mehr als einen kleinen Theil dieser ungeheuren Materialmassen zu bewältigen, auf Schritt und Tritt bestätigen. Was würde uns, um nur ein Beispiel herauszugreifen, der Veda etwa über den für den ganzen Vorstellungskreis des Lebens nach dem Tode so wichtigen Gespensterglauben lehren? Hier müssen Quellen wie die buddhistische Gespenstergeschichtensammlung (Petavatthu) und Aehnliches ergänzend eintreten: wo dann freilich die Untersuchung die dringende Pflicht hat, sich beständig der Bedenken, welche aus der Verwendung so viel jüngerer Materialien hervorgehen, bewusst zu bleiben und sich mit allen erreichbaren Cautelen zu umgeben.

Veda und Avesta.

Ein Ueberblick über die Quellen für unsre Kenntniss des vedischen religiösen Wesens darf die nahe benachbarte Literatur des Avesta nicht unberücksichtigt lassen.

Auf Seiten vedischer wie avestischer Forschungen besteht gegenwärtig eine starke Strömung, welche sich auf die strenge Absonderung des einen Gebietes von dem andern richtet. Im Grunde sei es doch nur die Sprache als der conservativste Factor im Leben der Völker, welche beide Literaturen verbindet[1]. So müsse man den Veda als rein indisches, das Avesta als rein iranisches Geistesproduct für sich allein betrachten, aus sich allein verstehen. Diese Tendenz, begreiflich als die Reaction gegen jenen oberflächlichen und überstürzten Enthusiasmus des Vergleichens, welcher die

---

[1]) Pischel-Geldner. Vedische Studien I, XXIX.

nationalen Besonderheiten zu verwischen und zu vermengen liebt, trifft meines Erachtens doch, wie das bei derartigen Strömungen zumal auf jung angebauten Gebieten der Wissenschaft eine Art Naturnothwendigkeit zu sein scheint, weit über das Ziel hinaus.

Um zuvörderst bei der Sprache zu bleiben, kann man in der That behaupten, dass diejenige der ältern Vedalieder der Sprache vieler Avestapartien in mancher Beziehung näher steht als etwa der Sprache des Mahābhārata. Begründet der Lautwandel eine Kluft zwischen Veda und Avesta, welche doch kaum tiefer ist als etwa die zwischen zweien der einander ferner stehenden griechischen Mundarten oder zwischen dem Althochdeutschen und Altniederdeutschen, so verbindet beide Sprachen die Uebereinstimmung der syntaktischen Grundverhältnisse, die gleichartige Einfachheit des Satzbaus, der im Wesentlichen identische Wortschatz: die vedische Diction hat eine erhebliche Reihe ihrer characteristischen Lieblingsausdrücke wohl mit der avestischen, aber nicht mit der späteren indischen gemein. Es kommt die nahe Verwandtschaft der metrischen Form und überhaupt des poetischen Characters hinzu: wenn man bemerkt hat, dass sich ganze Avestastrophen allein auf Grund der vergleichenden Lautlehre in's Vedische übersetzen lassen[1], so darf dies dahin ausgedehnt werden, dass eine solche Uebertragung oft nicht allein correcte vedische Worte und Sätze ergeben würde, sondern Verse, aus denen die Seele vedischer Dichtkunst zu sprechen scheint[2].

---

[1]) Bartholomae, Handb. der altiran. Dialekte p. V. Vgl. Mills im Festgruss an Roth 193 fg.

[2]) Auch die prosaischen Formeln der auf beiden Seiten beim Opfer vorkommenden Weihungen und Exorcismen scheinen mir auf einen gemeinsamen Grundtypus zuruckzugehen. Der avestische Priester beispielsweise sagt zum Weihwasser (*zaothra*), wenn er dieses in die zwei dazu bestimmten Gefässe schöpft: „Zu der Heiligen und Gerechten Befriedigung hole ich

Die Berührungen aber von Seiten des religiösen und mythologischen Gehalts stehen hinter den formellen an Gewicht kaum

---

dich heraus" (Fragm. 7 Westergaard). Zu dem Baum, von dem er die Baresmanzweige nehmen will, sagt er: „Verehrung dir, guter heiliger Baum, den Mazda geschaffen hat" (Vend. 19, 18). Wenn er bei der Haomabereitung die Mörserkeule gegen die vier Seiten des Mörsers stösst, sagt er: „Ein Schlag gegen den verdammten Angra Mainyu" — „ein Schlag gegen Aeshma mit der Mordwaffe" — „ein Schlag gegen die Dämonen von Māzana" — ein Schlag gegen alle Dämonen und bösen Feinde von Varena" (Yasna 27, 1). Niemand, dem die Sprache der vedischen Yajus (vgl. oben S. 14 fg.) geläufig ist, wird solche Sprüche lesen können, ohne ihre Gleichartigkeit mit jenen zu empfinden. Man nehme etwa folgende auf verschiedene Situationen des Opfers bezügliche vedische Sprüche: „Zu des Meeres Unerschöpflichkeit schöpfe ich euch" — „Du bist Schutz, gieb mir Schutz; Verehrung sei dir, thu mir kein Leid" — „Verbrannt ist der Dämon, verbrannt sind die Unholde" — „Weggeschlagen ist Araru von der Erde, der Stätte des Götteropfers" u. s. w. —

Beiläufig möchte ich hier auch noch wenigstens auf die Möglichkeit hinweisen, dass eine gemeinsame Darstellungsform sich in den lehrhaften Aufzählungen folgender Art erhalten hat. Auf iranischer Seite Yasna 10, 16 (45 fg.): „Fünf Dingen gehöre ich: fünf Dingen gehöre ich nicht. Dem guten Gedanken gehöre ich: dem bösen Gedanken gehöre ich nicht. Dem guten Wort gehöre ich: dem bösen Wort gehöre ich nicht:" u. s. w. Ganz ähnlich stehend in den buddhistischen Texten, z. B. „Ein mit fünf Eigenschaften versehener Mönch darf nicht die Weihe vollziehen ... Seine Moralität ist nicht vollkommen, seine Contemplation ist nicht vollkommen:" u. s. w. Ein mit fünf Eigenschaften versehener Mönch darf die Weihe vollziehen ... Seine Moralität ist vollkommen" u. s. w. (Vinaya Piṭaka, Mahâvagga I, 36). Oder: Es giebt eine unberechtigte Versagung der Beichte, eine berechtigte. Es giebt zwei ... drei (und so fort bis zehn) unberechtigte Versagungen der Beichte, zehn berechtigte" (folgt Aufzählung derselben, immer mit der Gegenüberstellung von Gegensätzen: (Cullavagga IX, 3). Aehnliches sehr häufig. — Man vergleiche auch noch Vendīdād 13, 44 (124 fg.): Ein Hund hat das Wesen von acht Leuten: das Wesen eines Priesters, das Wesen eines Kriegers" u. s. w. (folgt nähere Ausführung), und dazu buddhistische Parallelen wie die folgende (s. meinen „Buddha" [2] S. 204): „Sieben Gattinnen giebt es, die ein Mann haben kann. Welche sieben sind das? Die einer Mörderin gleicht, die einer Räuberin gleicht, die einer Herrin gleicht" u. s. w.

zurück. Wie könnte es auch anders sein? Denn selbst wenn es richtig wäre — was doch in der That nur ein ganz einseitiger Ausdruck für ein Verhältniss ist, welches so einfach sich nun einmal nicht abthun lässt — dass uns im Veda wie im Avesta zwei vollkommen getrennte, in ihrer eigenthümlichen Characterbildung abgeschlossene Völker entgegentreten[1]), würde es doch immer dabei bleiben, dass auch da, wo geschichtliche Schicksale den Volksindividualitäten einen neuen Stempel aufprägen, dies nie und nimmer eine Neuschöpfung des ganzen geistigen Besitzes aus dem Nichts heraus bedeuten kann. Sondern in zahllosen Resten und Spuren, bald vereinzelt, bald zu compacten Massen zusammengeschlossen, wird Altes in die neue Zeit hineinragen. Wie einschneidend also auch die Wandlungen der religiösen Vorstellungswelt erscheinen mögen, welche sich für uns — es muss hier unentschieden bleiben mit wie viel Recht — an den Namen Zarathushtras knüpfen, darf doch der ganze Untergrund von unausrottbaren mythischen Anschauungen und Cultgebräuchen aller Art nicht übersehen werden, die sich aus fernster Vergangenheit in die zarathustrische Religion hinübergerettet haben und diese mit der vedischen verbinden. Es ist wahr, dass beispielsweise eine solche Hauptgestalt der alten Mythologie wie Indra aus dem Avesta wenigstens halb verschwunden ist: und doch bezeichnet der siegreiche Gott Verethraghna auch im Avesta noch deutlich genug die Stelle, an welcher einst die mächtig wilde Gestalt des uralten Gewittergottes, des vedischen Indra Vṛtrahan („I. der Vṛtratödter") gestanden hat. Vollends die erhaben königliche Gottheit jenes grossen Asura, der im Veda unter dem Namen Varuṇa auftritt, im Avesta der höchste Herr alles Guten Ahuramazda ist, hat sich bei beiden Nationen bis zu kleinen Detailzügen übereinstimmend erhalten. Wie Varuṇa so ist

---

[1]) Pischel-Geldner a. a. O.

der avestische Ahura der höchste Herr des Rechts oder der Ordnung (vedisch *ṛta*, dasselbe Wort wie avestisch *asha*); wie Varuṇa so bildet der avestische Ahura ein eng verbundenes Paar mit Mitra; wie Varuṇa so ist Ahura der erste in einem Kreise von sieben Lichtgöttern; wie Varuṇa die Sonne bewahrt, dass sie nicht vom Himmel herabfalle (*ava-pad*), wie er ihr den Weg über das Himmelsgewölbe bahnt, hält Ahura die Erde, dass sie nicht herabfalle (*ava-pad*), und bahnt der Sonne und den Sternen ihren Weg[1]). Und weiter kann man hinzufügen: der ganze Typus solcher Götter[2]), die mit schnellen Rossen auf ihren Streitwagen das Luftreich durcheilen, licht und wahr, unberührt oder doch wenig berührt von den Zügen der Tücke, Grausamkeit, Wollust, wie sie den Göttern andrer Nationen anhängen, freilich auch nicht theilhaft des Geheimnisses olympischer Götterschönheit: dieser Typus des zu himmlischer Höhe erhobenen fürstlichen Ariers prägt sich in der avestischen so gut wie in der vedischen Götterwelt aus. Aehnlich steht es mit den sich eng berührenden und wechselseitig erklärenden Vorstellungen beider Nationen von dem ersten Menschen und ersten Todten, dem Beherrscher der Todten, Yama des Vivasvant Sohn (avestisch Yima Sohn des Vīvanhvant). Aehnlich ferner steht es mit dem Opfer. Beide Völker brachten als vornehmste Spende den berauschenden Saft des Soma (Haoma) dar, welchen die Priester beider als den Herrn der Pflanzen, den auf den Bergen wachsenden, vom himmlischen Regen genährten, vom Adler oder den Adlern herabgebrachten feierten. In Iran wie in Indien presste man den Saft der Somapflanze aus, reinigte ihn mit dem Haarsieb und mischte ihn mit Milch. Der rechte Somatrinker freilich fehlt dem avestischen Opfer,

---

[1]) Ṛv. I, 105, 3, wo offenbar an Varuṇa gedacht ist (u. mehr bei Bergaigne III, 118): Yasna 44, 3. 4 (vgl. Darmesteter Ormazd et Ahriman 51).

[2]) Beiläufig bemerkt hat Veda wie Avesta die formelhafte Zahl von dreiunddreissig Göttern bewahrt (Darmesteter a. a. O. 39 A. 5).

Gott Indra: er hatte der zarathustrischen Vergeistigung des religiösen Wesens das Feld räumen müssen, und so war hier das Gelage des trunkenen Gottes zu einem Gewirr von Weihungen und symbolgewordenen Ueberlebseln aller Art abgeblasst. Die ursprüngliche Verwandtschaft des beiderseitigen Rituals bleibt aber doch überall sichtbar. So befand sich auf dem avestischen wie auf dem vedischen Opferplatz ein Polster oder Bündel von Pflanzen, ursprünglich gedacht als den Sitz der Gottheit repräsentirend, von beiden Völkern mit eng verwandten Namen benannt (Barhis, Baresman[1]), von den Iraniern, wenn sich auch bei ihnen die äussere Form der Verwendung geändert hatte, doch ebenso wie von den Indern als „ausgebreitet“ (*stereta*, *stīrṇa*) bezeichnet — den frommen Opferer hiess man danach in beiden Ländern den Mann mit ausgebreitetem Barhis oder Baresman. Bei beiden Völkern trug ein mit demselben Namen benannter Priester (Hotar, Zaotar) sitzend jene Gebete vor, deren enge Verwandtschaft in ihrem poetischen Character wir schon berührt haben: aus den priesterlichen Bitten der Zarathustrier um geistliche Güter hebt sich manche Formel heraus, die dem Avesta mit dem Veda gemeinsam ist und uns die Gebetssprache der indoiranischen Zeit vor Augen stellt — die Bitte, hinüberzugelangen über die Hasser, bewahrt zu bleiben vor Dieb und Wolf, dass Vieh und Mannen gedeihen, dass das Ross schnell sei in den Schlachten, dass tüchtige männliche Nachkommenschaft das Geschlecht fortsetze, oder auch, indem der Beter sich ganz in die göttliche Hand gab, die Bitte, dass Alles geschehen möge so wie die Gottheit es will.

Beim Lesen des Veda darf man sich viel mehr als bei dem des Avesta, dessen Vorstellungskreis ja in ganz anderm Maasse von Verschiebungen betroffen ist, dem Eindruck hin-

---

[1]) Auf die ursprüngliche Identität von Barhis und Baresman kommen wir in der Darstellung des Opfercults zurück.

geben, dass weite Strecken hindurch das, was wir hier gesagt finden, schon in indoiranischer Zeit gesagt werden konnte und in ganz ähnlicher Weise gesagt worden ist. Kein Zweifel freilich, dass auf dem Wege von jener vorgeschichtlichen Periode bis zu den ältesten Vedaliedern die Gedankenwelt und Ausdrucksweise complicirter und zugleich stereotyper geworden ist; kein Zweifel, dass insonderheit die Ueberwucherung der geistlichen Poesie mit Anspielungen, Mysterien, verschlungener Dunkelheit im Wesentlichen für einen speciell indischen Vorgang gehalten werden darf. Aber nichts deutet darauf hin, dass die Wandlungen, welche die Volksseele und das religiöse Denken während dieser Zeiträume betroffen haben, auch nur entfernt so tiefgehend gewesen sind, wie etwa die, welche zwischen dem ältesten Veda und dem Buddhismus liegen[1]. Die Veränderung des geographischen Schauplatzes, welche die vorindische und die indische Lebensperiode dieser arischen Stämme schied, trug wohl den Keim unabsehbarer Wirkungen für das geistige Leben ferner Folgezeit in sich, aber diese Wirkungen entwickelten sich nicht von einem Tage zum andern. Das Tempo der Wandlungen, welche die Cultur einer Nation erleidet, beschleunigt sich mit ihrem Fortschritt, mit dem Sichbewusstwerden und Freiwerden des Denkens, dem Heraustreten der Individualität: die Denker der Upanishaden, vielleicht auch auf der andern Seite die Kreise Zarathushtras haben ein tiefgehendes Anderswerden der ganzen Innenwelt erlebt und selbst hervorgerufen. Jene älteren Zeiten aber scheinen sich in ruhigen Geleisen langsam fortbewegt zu haben. So können wir es für kein berechtigtes Streben halten,

[1] So wird es kaum zu viel gesagt sein, dass der vedische Varuṇa dem avestischen Ahura näher steht als dem Varuṇa des spätern Indien: obwohl für den Abstand zwischen Varuṇa und Ahura nicht allein die Distanz zwischen indoiranischem und vedischem, sondern auch die zwischen indoiranischem und avestischem Zeitalter, also die ganze zarathustrische Umwälzung in Betracht kommt.

die Erklärung des Veda gegen das Licht, welches aus den doch nicht ganz spärlichen Resten und Spuren uralten religiösen Wesens im Avesta auf sie fällt, gewaltsam abzusperren. Wie die Grammatik der Vedasprache an mancher Stelle von der avestischen Grammatik entscheidendes Licht empfängt, so dürfen wir auch glauben — und es fehlt nicht an schon errungenen Forschungserfolgen, die diesem Glauben Recht geben — dass die Vergleichung der avestischen Religion und Mythologie für die vedische an mehr als einem Orte den Maasstab zur Sonderung des Altererbten von Neubildungen, die Ergänzung von trümmerhaft Erhaltenem, die Erklärung von unverständlich Gewordenem der vorsichtigen aber muthigen Forschung nicht verweigern wird.

Indogermanische und allgemeine Religionsvergleichung.

Schwankend wird die Gewissheit, spärlich die Ausbeute, wenn wir von der indoiranischen zur indogermanischen Mythen- und Cultvergleichung fortschreiten.

Zwar jener Skepsis werden wir nicht Recht geben, welche überhaupt dem indogermanischen Volk höhere Göttergestalten abspricht und ihm allein den Glauben an Seelen und niedere Dämonen wie Waldgeister, Windgeister, Wassernymphen, Krankheitsgeister lassen will: wo dann die Vergleichung einer indischen Gottheit etwa mit einer griechischen oder germanischen principiell abzulehnen wäre. Es ist wohl verständlich, dass die Ernüchterung über den Fehlschlag der Gleichungen von der Art des Sārameya-Hermeias[1]) und zugleich der imposante Eindruck der vornehmlich durch Mann-

[1]) Aus neuerer Zeit durfen die Combinationen Saparyenya-Apollon, *Yābhayishṭha-Hephaistos hier angereiht werden, welche den Geist längst vergangener Tage heraufzubeschwören scheinen.

hardt erschlossenen Uebereinstimmungen auf dem Gebiet der niederen Mythologie zu solcher Skepsis geführt hat. Doch schon Mannhardt selbst warnte davor, hier das Kind mit dem Bade zu verschütten. Ruhige Erwägung wird keinen Grund finden, die Indogermanen um die Zeit der Völkertrennung unter die meisten wilden Völker herabzudrücken. Und man wird sich vorsehen zusammen mit jenen voreiligen Vergleichungen, die im Wesentlichen auf Etymologien und zwar *auf Producten der Sturm- und Drangperiode* der Etymologie beruhen, nicht auch die ganze Reihe von Seiten des mythologischen Inhalts sicher begründeter Zusammenstellungen wegzuwerfen. Es steht fest, dass schon die Indogermanen die den einzelnen göttlichen Mächten gemeinsame Natur in dem Allgemeinbegriff von „Göttern“ unter einer Bezeichnung (*deivos*) zusammenfassten, deren etymologischer Werth lehrt, dass schon damals die meisten und hervorragendsten Götter als **himmlische** Wesen gedacht wurden. Eins dieser Himmelswesen war der „Vater Himmel“ selbst, dem vermuthlich ein Ehrenplatz unter der Götterwelt zukam[1]), obwohl ihn, wie es scheint, an Macht und Bedeutung ein andrer der Himm-

[1]) v. **Bradke** (Dyâus Asura 110) vermuthet, dass bei den Indogermanen „ein Polytheismus mit ausgeprägt monarchischem Character“, mit dem Vater Himmel als patriarchalischem Herrscher vorgelegen habe. Ich möchte dies doch bezweifeln. Dass an den Begriff des **Vaters** Himmel damals auch, sei es mit grösserer, sei es mit geringerer Festigkeit, die Vorstellung geknüpft gewesen sein kann, dass die übrigen Götter des Himmels Kinder sind, leugne ich nicht, obwohl mir die Benennung der Götter als *deivo-* („Himmlische“) dafür nicht viel zu beweisen scheint. Aber ich glaube kaum, dass diese Vaterschaft des Himmels einen ernstlichen, das religiöse Leben beherrschenden Glauben an dessen Obergewalt bedeutete. Von den verschiedensten Seiten her brachte die Fülle der Naturerscheinungen Götter hervor: eine Ordnung, welche die schwankende Masse dieser Bildungen zu einem Götterreich gliedert, unter der Herrschaft eines höchsten Gottes zusammenfasst, ist noch im Veda nicht oder kaum vorhanden, und dass etwas Derartiges in jene so viel entlegenere Ver-

lischen überragte, der Gewittergott, der blitzbewehrte Ueberwinder des Drachen, welcher die Wasser gefangen hält. Andre Gottheiten, grössere wie das in der Gestalt göttlicher Jünglinge verehrte Paar des Morgen- und Abendsterns oder der Gott der Wege und Wanderer (Hermes-Pūshan), kleinere wie Elben, Wasserjungfrauen u. A. m. lassen sich gleichfalls mit hinreichender Sicherheit in das indogermanische Alterthum zurückverfolgen. Dasselbe gilt von Mythen, welche die Thaten und Erlebnisse dieser Götter erzählen: so dem Mythus von dem Drachensieg des Gewittergottes, von der Befreiung der Kühe durch Indra - Herakles - Hercules aus dem Gefängniss der Paṇi, des Geryoneus oder Cacus, von der Genossenschaft der Dioskuren und der Sonnenjungfrau, von den Ehen göttlicher Weiber — so der Wasserjungfrau Urvaçī-Thetis-Melusine — mit sterblichen Männern[1]).

Es ist natürlich nicht die Absicht hier einen vollständigen Ueberblick über den als indogermanisch zu erweisenden Götter- und Sagenbestand zu geben; nur auf einige Hauptpunkte sollte hingedeutet werden. Eine wesentlichste Differenz zwischen der indogermanischen und der vedischen Götterwelt sehe ich darin, dass in der letzteren Varuṇa und

---

gangenheit zurückverlegt werden kann, bezweifle ich doch. Der Gewittergott, der mir in der indogermanischen Zeit vom Himmelsgott getrennt gewesen zu sein scheint — wie Indra neben Dyaus, Herakles neben Zeus, Thor-Donar neben Tyr-Zin (oder wer sonst der germanische Himmelsgott war) steht —, ist schwerlich in Glauben und Cultus dem Himmelsgott wirklich untergeordnet gewesen.

[1]) Durchaus ungünstig sind wir wenigstens bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung in Bezug auf eine den indogermanischen Zustand reconstruirende Vergleichung der Cultformen gestellt. Es ist kein Zweifel, dass das vedische Opfer und das griechische zahlreiche und tiefgreifende Berührungen aufweisen. Aber an denselben nimmt das semitische Opfer im Wesentlichen theil, um von Uebereinstimmungen entlegener und entlegenster Völker zu schweigen. Hier einen charakteristischen Sonderbesitz des indogermanischen Volkes ermitteln zu wollen ist einstweilen aussichtslos.

die ihm verbundenen Lichtgötter hinzugekommen sind: die Aufnahme dieser wie ich meine von aussen her gekommenen Götter erscheint mir als die tiefgreifendste Neuerung, welche der indoiranischen Periode gehört. Eben derselben werden Hauptfortschritte in der — wohl an ältere Anfänge anknüpfenden — Entwicklung des Somacultus, vermuthlich auch eine stärkere Accentuirung der Bedeutung des Agni zuzuschreiben sein. Auf diesem ganzen Wege, dessen Schlussstadium — der Uebergang von den indoiranischen zu den indischen Zuständen — uns schon früher (S. 32) beschäftigt hat, wird man, so reich er an Neuentwicklungen ist, so viel von den alten Bildungen verschwunden ist oder sich verwischt hat, doch nirgends einen wirklichen Bruch zwischen Altem und Neuem antreffen[1]. Wir übersehen nicht, dass die schwankende, in festen Gesetzen nicht auszudrückende Natur der Factoren, mit welchen die religionsgeschichtliche und mythologische Vergleichung zu rechnen hat[2], der Hin- und Herbewegung der Forschung zwischen dem indogerma-

[1] Pischel und Geldner sagen (Vedische Studien I, S. XXVII): „Bedenken wir nun einerseits, dass die alten indogermanischen Götter im Veda fast keine Sagen mehr haben, dass sie theils schon ganz in den Hintergrund getreten sind, wie Dyaus, theils allmählich verdrängt werden, andrerseits die grossen Sagenkreise sich um neu aufkommende echt indische gruppieren, so werden wir zu dem Schluss gedrängt, dass in der Mythologie eine grosse Verschiebung stattgefunden hat, dass die vedische Göttersage eine jüngere Schicht repräsentiert, welche wohl Reminiscenzen an den alten indog. Mythos enthalten mag, aber ihrem eigentlichen Wesen nach echt indisch ist und in der indischen Volkssage ihre Wurzeln hat.“ Wir stehen, wie in dem oben Gesagten liegt, zu diesen Auffassungen in entschiedenem Gegensatz. Für uns sind z. B. Indra oder die Aṣvin Göttergestalten, welchen gewiss in indischer Zeit manche Sage neu angeheftet ist, die aber den *Grundzügen nach* ihre Ausprägung aus indogermanischer Vergangenheit mitgebracht haben; ebenso Varuṇa und die Âdityas aus indoiranischer Zeit. So fehlt es uns an jeder Veranlassung, die von jenen Forschern behauptete grosse Verschiebung anzunehmen.

[2] Wir kommen auf diesen Gesichtspunkt unten S. 53 zurück.

nischen und dem vedischen Zustand der Dinge auf diesem Gebiet ein ganz anderes Aussehen giebt als es etwa auf dem der Grammatik erreicht werden kann und erreicht worden ist; aber so knapp hier der sichere Ertrag ist, so unberechtigt wäre es doch, wollte, wer die Götter- und Mythenwelt eines einzelnen indogermanischen Volkes darzustellen unternimmt, diesen Ertrag ignoriren. —

In ganz anderer Reichlichkeit als bei der Betrachtung der höheren Götter und ihrer Sagenkreise fliessen die Ergebnisse, wenn man die Vergleichungen auf dem Gebiet der niederen Dämonen, des Zaubercultus, des Cultus der Besessenheit, der niederen Observanzen (wie Fasten, Keuschheit u. dgl.), sodann des Seelenglaubens und der Todtengebräuche vornimmt. Nur verliert hier die Beschränkung der Untersuchung auf die Indogermanen nahezu alle Bedeutung; zu decretiren, dass die Vergleichungen an dieser Grenzlinie Halt machen sollen, wäre nackte Willkür. Man befindet sich hier eben auf dem Gebiet der Vorstellungen und Gebräuche, deren über die Erde sich erstreckende Gemeinsamkeit die Ethnologie immer bestimmter erweist. An zahllosen Orten werden die Elemente dieser niederen Vorstellungswelt unter oder hinter den für das vedische Volk und Zeitalter characteristischen fortgeschritteneren Bildungen sichtbar. Bald dehnen sie sich zusammenhängend über einen verhältnissmässig grösseren Raum aus und sind dann meist leicht verständlich; bald treten sie als vereinzelte, verdunkelte Rudimente in anderweitige Vorstellungsmassen eingesprengt auf. Im Einzelnen mögen sie hier und da aus Einschleppungen von den Urbewohnern Indiens her zu erklären sein; im Ganzen weisen sie unzweifelhaft zurück auf jene fernen, mit dem Stempel der Wildheit bezeichneten Vorstufen, durch welche das Leben auch der Indogermanen oder ihrer Vorfahren hindurchgegangen sein muss, und über die hinwegzusehen, um unmittelbar aus dem Schoosse der Natur eine Religion

indogermanischer Himmelsgötter erstehen zu lassen, ungefähr dasselbe sein würde, als wollte ein Sprachforscher die ganze an zahllosen Umwälzungen reiche Vorgeschichte der indogermanischen Grundsprache leugnen und diese zu einer Ursprache stempeln.

Für das Urtheil darüber, was in der vedischen Vorstellungswelt alt und was jung ist — eine Frage, die, wie wir sahen, allein auf Grund der Bezeugtheit in älteren oder jüngeren Texten zu entscheiden vielfach nicht angeht — sind die Maasstäbe, welche die ethnologische Erforschung der niederen religiösen Typen liefert, oft von ausschlaggebender Bedeutung. Und ebenso sind die hier zu findenden Parallelen unschätzbar wichtig für die Erklärung der zu Rudimenten erstarrten, vielfach mit modernen Elementen vermischten, durch Umdeutungen überdeckten Vorstellungen und Gebräuche: sie sind wichtig auch insofern als sie uns die für eine oberflächliche Betrachtung in sich abgeschlossene, scheinbar nur ihren eigenen Gesetzen folgende Welt des indischen Cultus in hundertfacher Beziehung zu ausserindischen Cultformen zeigen und uns so das Indische an vielen Punkten als ein Exemplar eines Typus, neben dem eine Menge andrer gleichwerthiger Exemplare steht, verstehen lehren.

Ich täusche mich nicht darüber, dass wer diese so jung angebauten und zugleich so unabsehbar weiten Forschungsgebiete zu betreten wagt, oft genug irren wird, zumal wenn er sich auf denselben doch nur als ein Fremder bewegt. Aber der Versuch muss gewagt werden; ihm entsagen hiesse darauf verzichten auch nur die ersten Schritte auf einem Wege zu thun, von dem so viel gewiss ist, dass er allein zur Lösung vieler der wichtigsten Räthsel der vedischen Religionsgeschichte führen kann.

ERSTER ABSCHNITT.

Die vedischen Götter und Dämonen im Allgemeinen.

Die Götter und Dämonen in ihrem Verhältniss zur Natur und den übrigen Substraten der mythischen Conception.

Naturgottheiten und Anthropomorphismus. Für den vedischen Glauben ist die ganze den Menschen umgebende Welt beseelt. Himmel und Erde, Berg, Wald, Baum und Gethier, das irdische Wasser und das himmlische Wasser der Wolke: Alles ist erfüllt von lebendigem, dem Menschen bald freundlichem bald feindlichem Geisterdasein. Unsichtbar oder in sichtbarer Verkörperung umgeben und umschweben Schaaren von Geistern die menschlichen Wohnungen, thierförmige oder missgestaltete Kobolde, Seelen verstorbener Angehöriger und Seelen von Feinden, bald als gütige Beschützer, häufiger als Krankheit und Unheil bringende, Blut und Kraft aussaugende Schadenstifter. Beseeltheit kommt selbst dem von Menschenhand verfertigten Gegenstand zu, dessen Functionen als freundlich oder feindlich empfunden werden. Der Kämpfer bringt dem Gott Streitwagen, dem Gott Pfeil, der Trommel, der Pflüger der Pflugschar, der Spieler den Würfeln seine Verehrung dar; der Opferer — natürlich sind wir über diesen am genausten unterrichtet — verehrt den Pressstein der den Soma presst, und die Streu, auf der die Götter sich niederlassen, den Pfahl, an den das Opferthier gebunden wird, und die gött-

lichen Thore, durch welche die Götter hervorkommen, um das Opfer zu geniessen. Bald sind es eigentliche Seelenwesen, welche der Mensch sich gegenüberstehend fühlt, bald werden vielmehr, dem Fortschritt der Weltauffassung entsprechend, Substanzen oder Fluida vorgestellt, die mit characteristischer Wirkungsweise ausgestattet Heil oder Unheil bringen: zwischen der einen und der andern Auffassung spielt der Glaube hin und her. Die Kunst, das Wirken dieser Seelenwesen, das Spiel dieser Substanzen und Kräfte sich zum Heil zu wenden, ist mehr Zauberei als eigentlicher Cultus. Die Grundlagen des hier geschilderten Glaubens und Zauberwesens sind ein Erbtheil aus fernster Vergangenheit, aus einer auch von den Vorfahren der Indogermanen durchlebten Zeit, wie wir uns kurz ausdrücken dürfen, schamanistischen Geister- und Seelenglaubens, schamanistischen Zauberwesens.

Auf diesem Hintergrunde nun tritt die Welt der höheren Götter, des reineren Cultus hervor. Jene Götter tragen, nicht überall und nicht in jedem Fall gleich stark ausgeprägt, im Ganzen aber unbedingt vorherrschend, den Character des Anthropomorphismus. Sie sind zu mächtiger Grösse und Herrlichkeit gesteigerte Menschen, mit menschlichen Leidenschaften, zwar nicht wie die Menschen dem Tode unterworfen, aber geboren wie Menschen. So waren schon die Götter des indogermanischen Volks gestaltet, wenigstens in den Perioden, welche der Völkertrennung näher vorangingen: man denke an den Vater Himmel, an den heldenhaften Gewittergott, an die jugendlich schönen Dioskuren. Es steht fest, dass diese höheren Götter der vedischen und gewiss auch der indogermanischen Zeit ausnahmslos oder nahezu ausnahmslos die vergöttlichten Abbilder von Naturwesenheiten oder die vollbringenden Mächte in den grossen Naturbegebenheiten sind[1]).

[1]) Für durchaus irrig halte ich die Auffassung, welche Gruppe (Die griech. Culte und Mythen I, 296), ich glaube nicht ganz zutreffend, als die Ansicht Bergaignes hinstellt und deren Berechtigung er für gesichert

Wir verfolgen hier nicht die Spuren davon, dass der Zeit des überwiegenden Anthropomorphismus eine andre vorangegangen ist, in welcher theriomorphe Elemente stärker hervortraten. Darauf werden wir an einer späteren Stelle zurückkommen. Denn es ist nicht unsre Absicht, und die Zeit dürfte dafür noch nicht gekommen sein, in der Darstellung des vedischen Glaubens das an die Spitze zu stellen, was in der vorvedischen Vorgeschichte dieses Glaubens das älteste ist: wir gehen vielmehr aus von dem, was in der Gegenwart

erklärt, „dass die vedischen Göttermythen nicht direct aus Naturanschauung, sondern zunächst aus dem Ritual geflossen sind, dessen einzelne Ceremonien erst mit den Natur*vorgängen* verglichen wurden.“ Ich unterlasse es, diese Theorie hier zu discutiren: was meines Erachtens hier zu sagen wäre, ist *implicite* in meiner eignen Darstellung der Mythen und des Rituals enthalten. Nur wenige Worte seien mir hier gestattet, um meine Auffassung über das Verhältniss von Mythus und Ritual kurz auszusprechen. Die Kunst, die überwiegend auf Grund von Naturanschau*ungen concipirten* Götter den Menschen *sei es* geneigt *sei es* unschädlich zu machen, enthält das Ritual. Der Mythus beschreibt, wie der Donnerer die gefangenen Himmelswasser erkämpft oder befreit: die Riten bewegen ihn, diese That oder andere gleich heldenhafte und gnädige Thaten zu Gunsten des Frommen auszuführen. Das Hauptmittel der Riten zu diesem Zweck ist, dass man den Gott speist, tränkt, zu ihm betet, ihn lobt. Zu der speciellen Natur der Thaten, welche eben diesem Gott eigenthümlich sind, steht dies Verfahren in keiner Beziehung: über seine persönlichen Eigenschaften erfahren wir daraus im Ganzen nicht viel mehr, als dass er ein hungriges, durstiges, für Schmeichelei zugängliches Wesen ist (ich sage im Ganzen: im Einzelnen fällt doch hier und da mehr ab, z. B. insofern die Opferzeit, die nähere *Beschaffenheit* des Opferthiers etc. in specieller Beziehung zu der Natur des Gottes stehen kann). Freilich kann das fortschreitende Anwachsen des ganzen Cultwesens auch zur Conception von Göttern führen, deren Substrat ganz oder zum grossen Theil innerhalb der cultischen Welt liegt (Agni, Soma, Bṛhaspati etc.). Und es kann Riten geben, die in der Nachahmung eines mythischen Vorgangs bestehen (z. B. die Sautrāmaṇī). Das eine wie das andre aber ist ein specieller Fall, auf welchen die Beurtheilung des Gesammtverhältnisses von Mythen und Ritual nicht begründet werden darf.

der vedischen Zeit selbst beherrschend im Vordergrund steht. So beschäftigen wir uns hier mit dem Verhältniss, in welchem die grossen, vorwiegend menschenähnlichen Naturgötter des Veda zu den ihnen entsprechenden Naturobjecten oder Naturvorgängen stehen. Dies Verhältniss ist bei den verschiedenen Göttern merklich verschieden, die Verselbständigung und Vermenschlichung des Gottes seinem Natursubstrat gegenüber bald zurückgeblieben bald weiter fortgeschritten: der Feuergott Agni beispielsweise steht in diesen Beziehungen wesentlich anders da als der Gewittergott Indra, der Sonnengott Mitra anders als der Sonnengott Sūrya. Neben mancherlei sonstigen Momenten wie dem Einfluss des Namens, der die Identität des Gottes mit dem Naturobject ausdrückt oder nicht ausdrückt, dem Einfluss des Alters der betreffenden Conception, des Gegensatzes selbstentwickelter und von aussen übernommener Götter scheint mir für diese Verschiedenheit vor Allem die Gestalt des betreffenden Natursubstrats selbst ausschlaggebend zu sein. Man vergleiche etwa dasjenige des Agni oder der Ushas (Morgenröthe) mit dem des Indra. Das Feuer, die Morgenröthe bietet eine klare, in sich vollständige Erscheinung; man sieht Agni oder Ushas. Im Gewitter aber wird keinem Auge die Gestalt Indras[1]) sichtbar. Man sieht wohl die dunkeln Berge der Wolken, aus denen Indra die Wasser befreit; man sieht die Wasser; man sieht des Gottes blitzende Waffe: aber wo ist er selbst? Hier bleibt eine Lücke, und diese Lücke füllt der mythenbildende Geist mit der Gestalt eines Helden[2]) aus, der um so menschenähnlicher[3]) vorgestellt wird, je weniger ein von der Natur gegebener Umriss die Einbildungskraft einschränkt. Auch

[1]) Man setze hier, um genau zu sein, statt des vedischen Indra, der kein rechter Gewittergott mehr ist, seinen vorvedischen Vorgänger.

[2]) Oder eventuell eines göttlichen Thieres, an dessen Stelle dann später der anthropomorphe Gott tritt.

[3]) Oder eventuell ursprünglich in um so reinerer Thierähnlichkeit.

ein zeitliches Moment wird hier mitwirken. Die beständige Gegenwart Agnis, die regelmässige Bewegung der Ushas mit ihrem steten Kommen und Gehen legt der mythischen Anschauung einen Zügel an, während ihr auch von dieser Seite her in Bezug auf Indra Freiheit gelassen ist: es gewittert nicht immer, nicht zu regelmässigen Zeiten: — gewiss wird Indra sich nach unberechenbarer Laune hierhin und dorthin begeben; er wird Thaten vollbringen, die mit dem Gewitter nichts zu thun haben und nur denselben Character heroischer Erhabenheit zeigen. Und es wird möglich sein — wir kommen auf diesen Vorgang noch eingehender zurück — dass über der starken Accentuirung dieses menschengleichen, heldenhaften Wesens, welches die mythischen Vorstellungen in eigne, neue Bahnen lockt, der Zusammenhang mit dem ursprünglich im Centrum stehenden Naturereigniss vergessen wird, während das Verständniss etwa für das Wesen Agnis angesichts des beständig gegenwärtigen Naturobjects, welches mit ihm den gleichen Namen trug, unmöglich erlöschen konnte.

Verweilen wir, um den Typus der mit dem Naturphänomen eng verknüpften Gottheit näher zu veranschaulichen, noch etwas länger bei Agni.

Soll man die vedische Vorstellung von dem Verhältniss Agnis zum Feuer dahin ausdrücken, dass dieses der bevorzugte Aufenthalt und Wirkungskreis des auch über andre Aufenthalte und Wirkungskreise verfugenden Gottes ist, oder steht Agni mit dem Feuer in untrennbarer Wesenseinheit? Ist, kann man sagen, das Element das Haus des Gottes oder ist es der Körper des Gottes?

Für die zweite Auffassung tritt schon der Name Agni ein; der Gott heisst „Feuer“. Wo Feuer ist, da ist er; wo kein Feuer ist, kann ich kaum irgendwo finden, dass der Ṛgveda den Gott als gegenwärtig vorstellt; ist von dem in den Wassern oder in den Pflanzen verborgenen Agni die Rede, so ist der Gott darum nicht von dem Feuer ab-

gelöst; das Feuer ist dann eben als im Wasser oder im Holze latent enthalten gedacht[1]). Wer durch die Reibhölzer das Opferfeuer hervorbringt, erzeugt nicht zuerst das ungöttliche Element und ruft dann den Gott in jenes einzugehen, sondern er erzeugt den Gott oder bringt ihn zur Geburt. „Den Agni haben die Männer mit Andacht aus den Reibhölzern geboren werden lassen durch der Hände Bewegung, den gepriesenen“. „Den Unsterblichen haben die Sterblichen erzeugt.“ „Reibt, ihr Männer, den Weisen ohne Falsch, den kundigen, unsterblichen, schöngesichtigen: des Opfers Banner, den Ersten vorne, den Agni, ihr Männer, erzeugt, den gnädigen[2])“. So finden sich denn auch Wendungen, die dem Agni menschliche Gestalt beilegen, wesentlich spärlicher und weniger ausgeprägt als etwa in Bezug auf Indra: man sieht eben den Körper Agnis vor Augen und sieht, dass er dem menschlichen Körper nicht gleicht.

Die Identification des Gottes mit dem Naturobject trifft nun freilich gerade im Fall des Agni auf eine Schwierigkeit, und insofern ist dies Beispiel zur Exemplification vielleicht nicht das günstigste. Das natürliche Feuer tritt in einer unbegrenzten Vielheit gleichzeitiger Erscheinungen auf. An dieser Vielheit nimmt Gott Agni in gewisser Weise theil: er ist „der eine Agni, der vielfach entflammte“ (Ṛv. VIII, 58, 2), und ohne Zweifel hat es eine Zeit gegeben, wo er nur in der Vereinzelung und Mehrheit hier als die dämonische Seele dieses, dort jenes Feuers verehrt ward. Offenbar aber führte dann das Vorbild solcher Götter wie des Himmels- oder des Sonnengottes, welche entsprechend dem ihnen zugehörigen Natursubstrat als unvergleichliche, einige, weltüberragende

[1]) Auch wenn Agni als der Bote zwischen Himmel und Erde, zwischen Menschen und Göttern vorgestellt wird, bedeutet das keine Loslösung von der zum Himmel emporstrebenden, mit ihrer Gluth, ihrem Glanz, ihrem Rauch sich in unbegrenzte Höhen fortsetzenden Opferflamme. Vgl. z. B. Ṛv. VII, 3, 3.

[2]) Ṛv. VII, 1, 1: III. 29. 13. 5.

Wesenheiten gedacht wurden, die Aenderung herbei: Agni wurde jenen gleichartig und ebenbürtig; der „vielfach entflammte“ wurde doch zugleich der „eine Agni“[1]. Eine Bearbeitung oder Lösung dieses Widerspruchs zwischen Einheit und Vielheit versuchen die Dichter des Ṛgveda nicht; unter der Menge der zahllosen vedischen Räthsel und Paradoxen lassen sie auch dieses stehen. Es ist aber klar, dass die Auffassung des Agni als eines einigen Gottes zu seiner Identität mit dem irdischen Object nicht passte. So finden wir denn neben der eben erwähnten Vorstellung von dem aus den Reibhölzern immer neu geborenen Gott andrerseits auch, freilich vereinzelt und, wenn ich mich nicht täusche, den älteren Textschichten fremd, den Gedanken von dem Eingehen, dem Herabsteigen des Gottes in das Feuer, welches Menschenhand erzeugt oder anschürt. Nicht sicher freilich ist es dahin zu deuten, wenn man bei der Erzeugung des Opferfeuers durch Reiben zum Feuer, wie es zum Vorschein kommt, spricht: „Steige herab, Jātavedas, bringe du wieder den Göttern kundig die Opferspeise“[2]: hier scheint kein Niedersteigen des Gottes aus seiner göttlichen Höhe gemeint, sondern es handelt sich wohl einfach um ein Heraussteigen des Feuers aus seiner Verborgenheit in den Reibhölzern[3]. — Mehr besagt

---

[1]) Vgl. Bergaigne, Religion védique I, 19. Man beachte etwa wie Ṛv. III, 29, 7 ein Feuer frisch durch Reiben erzeugt ist und es dann (Vers 9) von demselben heisst: „Dies ist der Agni, durch welchen die Götter die Feinde bezwungen haben“: das neue Feuer ist identisch mit dem alten.

[2]) Āpastamba Ṣraut. V, 10, 12; Taitt. Brāhm. II, 5, 8, 8.

[3]) Der Spruch ist offenbar nicht für diesen Anlass verfasst, sondern für das Wiederhervorholen des Opferfeuers, (daher: „bringe wieder den Göttern“ u. s. w.), das man durch einen bestimmten Act in die Reibhölzer hatte „aufsteigen machen“ und das man, indem man diese reibt, aus ihnen „herabsteigen macht“ (vgl. Ṣānkhāyana Ṣr. II, 17, 8). Da derselbe Spruch hier in Verbindung mit der Feuerreibung zur Anwendung kommt, wird auch die Vorstellung vom „Herabsteigen“ keine andre sein.

es, wenn man bei der Schichtung des Feueraltars, während das Feuer entflammt wird, betet: „Aus der höchsten Ferne komm herbei, du Gott mit den rothen Rossen[1])". — Der weiter unten (S. 77) zu besprechende Gebrauch, an dem Platz, an welchem das Feuer gerieben wird, ein weisses Ross aufzustellen, welches auf die Feuerreibung hinblickt, kann gleichfalls die Vorstellung enthalten, dass der durch das Ross repräsentirte Gott Agni sich mit der frisch erzeugten Flamme vereinigen soll: obwohl ein solcher Schluss auf die genauere Gestalt irgend einer Vorstellung aus einem derartigen Zaubergebrauch immer recht unsicher ist; die Anwesenheit des feuerhaften Thiers braucht einfach nur zu bedeuten, dass man das Erscheinen des Feuers aus den Hölzern zu befördern wünschte, wobei sich für das Verhältniss von Gott und Element nichts ergeben würde. — Hier möge noch erwähnt werden, dass ein jüngerer ṛgvedischer Dichter (X, 12, 1) den Agni, welcher zum Opfer entflammt wird, den Gott nennt, welcher den Sterblichen zum Opfer helfend sich als Priester niedersetzt „zu seiner Welt gehend". Es steht hier der Ausdruck, welcher mit Vorliebe von der in die Geisterwelt eingehenden Seele gebraucht wird[2]); der Gott gelangt beim Opfer der Menschen zu seinem Ziel und seiner Heimath wie die Seele in der Welt der jenseitigen Herrlichkeit — auch dies offenbar eine den Gott von dem sichtbaren Element sondernde Auffassung.

Es wird nicht nöthig sein, weitere Detailzüge zu sammeln: was hier für die ursprüngliche Vorstellung, was für secundäre

---

[1]) Vāj. Saṃh. XI, 72. Das Nähere über das zugehörige Ritual s. Indische Studien XIII, 227.

[2]) *svam asum yan.* Man beachte, dass die Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Verfasser der Todtenlieder X, 14 fgg. herrührt, der sich besonders gern in dem Ideenkreise von Tod und Jenseits bewegt: so braucht er auch 12, 4 von den Tagen den Ausdruck *asunītim ayan.* Vgl. meine Prolegomena zu den Hymnen des Ṛgveda 232 fg.

Umgestaltung zu gelten hat, ist klar. Ursprünglich ist Agni das mit göttlicher Seele ausgestattete Element, dann erst ein Idealwesen, welches auch von dem Element losgelöst denkbar ist. Muss eben hier, wie wir bemerkten, der Widerspruch zwischen der Vielheit der concreten Feuer und der Einheit des Gottes diese Loslösung befördern, so kommt in andern Fällen die Identität des Gottes mit dem Naturphänomen rein und ungestört zur Erscheinung: so bei Sūrya der Sonne, Ushas der Morgenröthe, bei welchen der einzigartigen Gottheit ein einzigartiges Naturwesen entspricht[1]), oder bei Āpas den Wassern, deren natürliche Vielheit sich in der pluralischen Natur der Gottheit reflectirt[2]). Wo die Morgenröthe scheint, sieht der vedische Inder die leuchtende Göttin, die ihren Busen enthüllt; wo die Sonne aufgeht, sieht er den fernhin sichtbaren göttlichen Sohn des Himmels; wo die Wasser fliessen, ziehen die rastlosen Göttinnen einher; der Dichter, der von dem heilsamen Wassertrunk spricht, sagt dass die Āpas, die Göttinnen, heilsam zu trinken sind[3]).

[1]) Im Fall der Morgenröthe allerdings schwankt, wie bekannt, der Veda zwischen der Vorstellung der täglich wiederkehrenden einen Göttin und immer neuer Morgenröthen.

[2]) Ist das weibliche Geschlecht der Āpas dabei im Spiele, dass sich hier nicht wie im Fall des Agni ein einheitliches Idealwesen nach dem Vorbild des Sūrya etc. entwickelt hat?

[3]) Uebrigens zeigen die Wasser neben dem im engsten Zusammenhang mit dem Naturelement verbliebenen göttlichen Typus (den Āpas) auch den zu freierer Personification fortgeschrittenen der Apsaras (Nymphen, ursprünglich Wassernymphen). Die Apsaras, die Gestalt schöner göttlicher Weiber tragend, können ihr Element verlassen und mancherlei Abenteuer unter den Menschen erleben: dass solchem Treiben doch der Character einer gewissen Heimathlosigkeit anhaftet und ihre wahre Heimath immer das Wasser bleibt, zeigt die Geschichte der Undine Urvaçī, der Melusine Indiens. — Eine Stelle des Ṛv. (IX, 78, 3) übrigens identificirt die Apsarasen noch ganz mit ihrem Element: die Apsarasen strömen zum Soma, d. h. derselbe wird mit Wasser vermischt.

Verdunklungen und Neubildungen. Aber nicht bei allen Göttern, welche in dieser Art Naturobjecte repräsentiren, liegt der Zusammenhang mit jenen ebenso klar noch im Veda vor. Wir können nicht zweifeln, dass wie Sūrya auch Mitra ein Sonnengott gewesen ist; mir scheint es kaum minder sicher, dass Mitras göttlicher Gefährte Varuṇa ein Mondgott war[1]). Aber in den Liedern, welche an Mitra und Varuṇa gerichtet sind, erscheint die Beziehung zwischen Gott und Naturwesen ganz anders als etwa bei Agni oder Ushas. Im Bewusstsein der vedischen Dichter ist jene Beziehung direct überhaupt nicht vorhanden; sie kennen nur eine Reihe von Characterzügen jener Götter, die für uns die Spuren jenes ursprünglichen Wesens, für sie rein gegebene, weiter nichts bedeutende Facta sind. Mitra und Varuṇa sind lichte Könige, die auf himmlischem Throne sitzen und alles Recht und Unrecht unter den Menschen überschauen. Sie haben der Sonne die Bahn eröffnet; die Sonne ist ihr Auge: hier eine Spur von Mitras ursprünglichem Wesen, aber für den Veda ist die Sonne auch Varuṇas Auge. Der Glaube tritt auf, dass Mitra eine besondre Herrschaft über den Tag, Varuṇa über die Nacht führt: letzteres der einzige Zug, der direct auf den Mond hinweist. An Stelle der gänzlich verblassten Naturbedeutung aber ist hier menschengleiches Wesen in viel weiter fortgeschrittener Ausgestaltung entwickelt worden als etwa bei Agni oder Sūrya. Ein Zug reicht aus den Unterschied zu characterisiren: Mitra und Varuṇa haben die Sonne als ihr Auge; Sūrya ist selbst ein Auge. Eine Zwischenstufe zwischen dem ältesten Zustand, in dem Mitra die göttlich beseelte Sonne gewesen sein muss, und der vedischen Losgelöstheit des Gottes von dem Naturkörper zeigt das Avesta, wenn es Mithra als den ersten der heiligen Götter über die Hara, den Berg des Sonnenaufgangs,

---

1) Ich verweise auf die specielle Behandlung dieser Götter unten.

herüberreichen, die schönen Gipfel ergreifen und über die Wohnungen der Arier hinblicken lässt „vor der unsterblichen Sonne, der schnellrossigen“[1]). Der Sonnengott ist hier von der Sonne schon so weit losgelöst, dass er vor ihr, freilich in nächstem Zusammenhang mit ihrem Aufgang, erscheint. Es ist ein principieller Fehler, auf Grund solcher Ausdrücke nach einem Naturphänomen zu suchen, auf welches jene genau passen, und dann dieses Phänomen — etwa das Licht, welches die Sonne begleitet und ihr vorangeht — mit Mithra zu identificiren: das Naturobject ist allein die Sonne selbst, aber der Zustand, in welchem die Vorstellungen von Mithra zu diesem Substrat genau stimmten, ist in avestischer Zeit bereits in's Wanken gekommen.

Fragen wir nach den Ursachen, welche diesem Sonnengott im Avesta und vollends im Veda eine so andre Gestalt gegeben haben als etwa dem Sonnengott Sūrya, und welche den im Veda als Varuṇa erscheinenden Mondgott so ganz vom Monde sich haben loslösen lassen, so werden wir vor Allem an die, wie ich glaube, zu grosser Wahrscheinlichkeit zu bringende ausserarische Herkunft dieser Götter[2]) denken müssen; das Wesen der fremden Götter haftete nicht fest im arischen Bewusstsein. Zugleich fehlte hier der Zusammenhalt des Namens, durch welchen der Gott mit dem Naturobject verknüpft wurde. Endlich hatte sich gerade an die Gestalten von Mitra und Varuṇa ein Kreis sittlicher Vorstellungen geheftet, denen die fortschreitende ethische Ver-

---

[1]) Umgekehrt finden wir den avestischen Soma, welcher zu dem am Feueraltar beschäftigten Propheten herantritt als ein Mann von höchster Schönheit unter der ganzen korperlichen Welt (Hōm Yasht 1), starker anthropomorphisirt als der vedische Soma es wenigstens im Ganzen ist. — Auch z. B. der Agni der jungeren vedischen und der nachvedischen Literatur ist in dieser Beziehung von dem des Ṛv. merklich unterschieden, dem Element gegenüber wesentlich freier.

[2]) Vgl. unten den Abschnitt über Mitra und Varuṇa.

tiefung des Seelenlebens gesteigertes Gewicht zuführte und die so ihrerseits wesentlich dazu beitrugen, die Naturbedeutung jener Götter verschwinden zu lassen. Man kann sagen, dass das religiöse Moment hier besonders energisch dem mythologischen Vorstellungscomplex die Kraft aussaugen half. Sonne und Mond und was sich bei diesen ereignen mochte stand nicht mehr im Vordergrunde. Worauf es ankam, war die Vorstellung von allschauenden, allgerechten Königen, mit denen man sich versöhnt und befreundet zu wissen verlangte. An Stelle des alten Gefühls rettungsloser Abhängigkeit von der Natur waren es immer mehr menschliche, gesellschaftliche und staatliche Lebensverhältnisse geworden, welche das Prototyp für die Vorstellung der Abhängigkeit von höheren Mächten lieferten: die Abhängigkeit von dem Könige, von dem starken Krieger, dem weisen Priester, dem Reichen. So trat an die Stelle des vergöttlichten Naturwesens die immer mehr von der Natur sich emancipirende Gestalt eines göttlichen Helden oder Spenders, im Fall des Mitra und Varuṇa diejenige göttlicher Könige und Richter.

Ein weiteres Beispiel der Losgelöstheit vedischer Götter von ihrem Natursubstrat sei hier nur kurz berührt: es betrifft die indischen Dioskuren, die beiden Asvin. Sehr wahrscheinlich sind diese ihrer ursprünglichen Bedeutung nach der Morgenstern und Abendstern[1]). Im Veda aber erscheinen sie als zwei strahlende Jünglinge, die morgens um die Zeit der Morgenröthe auf ihrer himmlischen Bahn zusammen einherfahren und den Menschen in Bedrängnissen aller Art Hilfe bringen: hier ganz wie im Fall des Mitra und Varuṇa völlig menschenähnlich gewordene Idealgestalten mit einem Rest von Attributen, die der ursprünglichen Naturbedeutung entstammen, von dieser aber so weit losgelöst, dass ihre Attribute, so wie sie im Veda vorliegen, jener Bedeutung

[1]) Ich verweise auf das betreffende Capitel unten.

theilweise direct widersprechen: wie Mitra und Varuṇa, Sonnen- und Mondgott, die Sonne zum Auge haben, so ziehen beide Aṣvin, der Morgen- und Abendstern, über den morgendlichen Himmel hin.

Wir stellten oben Indra, den Gewittergott, dem durch Agni, Sūrya, Uṣhas repräsentirten Typus insofern gegenüber, als ihm von vorn herein eine stärkere Anthropomorphisirung eigen gewesen zu sein scheint. Wir müssen hier hinzufügen, dass auch in Bezug auf die secundäre Verdunklung der ursprünglichen Naturbedeutung der Indra des Ṛgveda in einem Gegensatz zu jenen Göttern steht und sich vielmehr dem Mitra oder den Aṣvin vergleicht. Wir werden zeigen, dass die ursprüngliche Grossthat dieses Gottes, die im Gewitter vollbrachte Befreiung der himmlischen Wasser aus dem Verschluss des Wolkenberges, sich für die ṛgvedischen Dichter in die Befreiung der irdischen Flüsse aus dem Verschluss des Felsens, dem sie entspringen, umgesetzt hatte. Hier tritt also die Verdunklung des ursprünglichen Vorstellungscomplexes zunächst in der Form auf, dass sich an seine Stelle ein nicht minder concreter neuer Vorstellungscomplex schiebt, welcher mit jenem durch dieselben Worte ausdrückbar ist (Wasser = Regen oder Fluss; Berg = Wolke oder Berg): wobei, wie man sieht, theilweise von dem metaphorischen Gebrauch des Worts zu seiner eigentlichen Bedeutung übergesprungen wird[1]. Dann aber wirken auch hier, wie die

[1] Genauer wird der Vorgang etwa folgendermassen beschrieben werden können. Dass die ältere Zeit, welche die That des Gottes noch von dem Gewitter verstand, immer nur wie der Ṛgveda allein von Bergen und von Wassern oder Flüssen, die der Gott eröffnete resp. befreite, und nie direct von Wolken, von Regengüssen gesprochen haben sollte, ist undenkbar. Beide Ausdrucksweisen also liefen neben einander her, die eigentliche und die metaphorische, welche letztere übrigens schliesslich auf dem Glauben an die substantielle Identität von Bergen und Wolken (vgl. Pischel Ved. Stud. I, 174) und von himmlischen und irdischen Wassern

alte Naturbedeutung Varuṇas hinter der ethischen zurücktritt und durch diese verdunkelt wird, diejenigen Züge, an welche sich das religiöse Interesse vor Allem heftete, weiter dazu mit, den ursprünglichen Naturcharacter Indras verschwimmen zu lassen: der mächtige, Sieg und Reichthum spendende Held war es, an den sich die Gebete vor Allem richteten, nicht der Gewitterer.

So finden wir die aus der Anschauung von Naturobjecten und Naturereignissen hervorgegangenen vedischen Götter nur zum Theil klar erhalten: ein andrer Theil liegt in Folge der Verdunklung alter und des Ansetzens neuer Vorstellungselemente in einer von dem ursprünglichen Typus bereits stark entfernten Form vor. Es ergeht auf dem Gebiet der Mythologie eben nicht anders als auf dem der Sprache, welche auch uralte Bildungen bald treu bewahrt, bald in modernen Richtungen umgestaltet oder auch gänzliche Neubildungen neben sie stellt. Wie an der Sprache die beiden umgestaltenden Mächte arbeiten, der Lautwandel, welcher grösstentheils lautlicher Verfall ist, und die Neues erbauende Analogie, so stehen sich auch in der Geschichte der Göttergestalten und Mythen — ebenso dann ferner, beiläufig bemerkt, in derjenigen des Cultus — zwei ähnliche Vorgänge gegenüber: das Abblassen, das Leerwerden der mythischen

beruht. Nun regte weiter der metaphorische Ausdruck (Berg, Fluss) eine neue Vorstellungsreihe an, die von dem Entspringen der Flüsse aus dem Gebirge. Bei der eben schon berührten, für das Denken jenes Zeitalters ganz anders als für das unsrige lebendigen Identität der himmlischen und der irdischen Wasser (man denke etwa an die Identität des Feuers in seinen verschiedenen Erscheinungsformen; s. das Capitel über Agni) hatte es etwas unmittelbar Einleuchtendes, dass die letzteren durch denselben Gott und dieselbe That befreit sein mussten wie die ersteren. Indem dann für die im stromdurchflossenen Lande wandernden Stämme sich an die Ströme ein ganz besonderes Interesse knüpfte, erhielt sich diese Vorstellungsreihe allein: man hörte nun auf von Wolken und Regengüssen zu sprechen und sprach allein von Bergen und Wassern oder Flüssen.

Vorstellung und das Sichanfüllen des leeren Gefässes mit neuem Inhalt. Nur ist natürlich der Versuch von vorn herein ausgeschlossen, die mythologische Verwitterung auf eine so klare Gesetzmässigkeit zurückzuführen, wie sie die Wissenschaft in den Vorgängen der sprachlichen Verwitterung nachweist. Denn der einfachen und festen Claviatur der in den zahllosen Worten immer wiederkehrenden lautlichen Elemente steht auf mythologischem Gebiet die complicirteste Mannichfaltigkeit psychischer Factoren, welche die Schicksale jeder einzelnen Vorstellung beeinflusst haben, gegenüber. Die Analogie andrerseits, deren Macht sich unzweifelhaft wie in der Sprache so auch in der Mythologie bethätigt, findet in dieser nicht so wie in jener ein festes, etwa den Paradigmen vergleichbares Rahmenwerk vor, welches der Forschung die Möglichkeit geben könnte, ihr Wirken auch nur annähernd auf so ausgeprägte, sich beständig gleichbleibende Typen zurückzuführen wie in der Grammatik. Vor Allem wird der Unterschied der sprachgeschichtlichen und der mythengeschichtlichen Vorgänge auch dadurch gesteigert, dass diese nur zum Theil in der Sphäre der Unbewusstheit verlaufen, in welcher sich jene nahezu ausschliesslich bewegen: priesterliche Speculation, dichterische Schöpfungslust greifen hier ein und theilen ihren Producten den Character der Freiheit mit, deren Wirken eben nur constatirt, im günstigen Falle motivirt, aber nie vorausberechnet werden kann.

Naturmythen. Anderweitige Elemente der Mythen. Es liegt in dem bisher Gesagten, dass als ein vornehmster Grundstock der vedischen Mythen Naturmythen zu erwarten sind, die in der Sprache des Mythus gegebene Beschreibung der Naturvorgänge, welche die Götter oder die niederen dämonischen Wesen vollbringen und erleiden. Durch alle Verdunklungen und Neubildungen hindurch ist eine Anzahl solcher Naturmythen mit Sicherheit oder doch mit grosser

Wahrscheinlichkeit erkennbar geblieben: so der Sieg Indras über Vṛtra d. h. das Gewitter; die Befreiung der eingeschlossenen Kühe d. h. das Erscheinen der Morgenröthe; die Herabkunft Agnis d. h. die Erzeugung irdischen Feuers durch den Blitz; die Genossenschaft oder Vermählung der Aṣvin und der Sūryā d. h. das verbundene Erscheinen von Morgenstern und Sonne. Solche Mythen werden kaum je besonders zahlreich gewesen sein; sie sind ursprünglich sehr kurz: gewiss nicht weil die Uebung des Vorstellens, die Fertigkeit des Erzählens für complicirtere Begebenheiten nicht ausgereicht hätte, aber der von der Natur gelieferte Stoff enthielt eben nur wenig. Dafür pflegt diesen Mythen ein Schwergewicht und Beharrungsvermögen gegenüber dem fluctuirenden Bestande jüngerer Elemente eigen zu sein, welches der Festigkeit der im Kindesalter empfangenen Eindrücke verglichen werden kann. Wie viele Thaten Indras auch erzählt wurden, der Vṛtrasieg blieb immer die vornehmste.

Treten nun solche Mythen, die man im Vergleich mit den complicirten jüngeren Gebilden als mythische Molecüle oder Monaden bezeichnen möchte, mit einander zu Vereinigungen zusammen, so wird man in dem Ergebniss nicht etwa das mythische Bild eines längeren, verwickelteren Naturvorgangs zu sehen haben. An die Natur direct reichen nur die Elemente heran; ihre Verbindung spiegelt nicht mehr die Verkettung von Naturvorgängen wieder, sondern ist das freie Werk von Dichtung und Speculation. Vor Allem aber wachsen jene Monaden nicht durch gegenseitigen Zusammenschluss, sondern durch das Herantreten von Elementen andrer Herkunft. Die Phantasie benutzt die alten Motive als Anknüpfungspunkt für ihr selbständiges Schaffen[1]). Das Be-

[1]) Wir berühren uns hier mit den treffenden Bemerkungen von Bloomfield, Contributions III, 185. Ueber den im Folgenden berührten Mythus von dem somalutenden Schützen s. ebendaselbst V, 24.

dürfniss nach dichterischer Ausschmückung und Abrundung macht sich geltend; die Erfordernisse einer naturwüchsigen Poetik fangen an mythenbildend zu wirken. Wenn es, wie wir für möglich halten, wenigstens in gewissem Sinne[1]) ein Naturmythus ist, der den himmlischen Göttertrank durch einen Vogel dem Gott gebracht werden lässt, so fügt die Phantasie, angeregt durch den im menschlichen Leben gewohnten Gang der Dinge, hinzu, dass der Wächter, welcher den Trank zu hüten hatte, den Vogel hart verfolgt. Er schiesst: trifft er? Eine Feder fällt; der Vogel selbst aber entkommt glücklich mit seinem kostbaren Raube. Soll der Schuss einen Naturvorgang, die Feder ein Naturobject bedeuten? Ich glaube nicht. Die Episode beruht, meine ich, nur auf dem Bestreben dem ganzen Vorgang Leben zu verleihen, eine Spannung zu schaffen, die sich dann glücklich löst: ein den Jägern und Jagdgeschichten jener Zeiten gewiss unendlich geläufiges Vorkommniss gab das Motiv her.

Ferner aber fliessen dem Mythenbestande der Naturgötter weitere Elemente und neues mannichfaltig bewegtes Leben von andern Seiten zu. Unzweifelhaft hat schon das Zeitalter, welches die höheren Göttergestalten sich bilden sah, eine Fülle von Geschichten aller Art besessen, in denen Menschen, Thiere, Geister in buntestem Durcheinander auftraten: Geschichten bestimmt den Ursprung irgend einer die Neugier erregenden Besonderheit im Naturlauf, bei Thieren oder Pflanzen, in menschlicher Sitte und Ordnung zu erklären, oder auch einfach die Ausgeburten fabulirlustiger Phantasie. In solchen Geschichten, den altuberkommenen wie neu entstehenden, mussten die Götter eine Rolle übernehmen. Vor Allem musste der Glaube an ihr Eingreifen in die menschlichen Dinge Erzählungen schaffen, welche dies Ein-

[1]) Siehe die Erorterung dieses Mythus unten in dem Abschnitt über Indra.

greifen veranschaulichten, sie als Spender der von ihnen erhofften Gaben und Segnungen zeigten. Die Götter mussten in diesen Geschichten Thaten vollbringen, welche, durch die ganze Umgebung menschlicher Schicksale bedingt, der Erklärung aus der ursprünglichen Naturbedeutung des betreffenden Gottes unzugänglich sind und mit dieser nur insofern in Zusammenhang stehen, als sie dem Character des Gottes, wie er sich aus seiner Naturbedeutung ergab, selbstverständlich zu entsprechen hatten. Indra ist der Stärkste der Starken: so pflegt er in die Begebenheiten beispielsweise da einzugreifen, wo es gilt, zum Besten eines Götterlieblings einen sehr mächtigen Gegner zu überwinden. Die Aṣvin bringen nach den Schrecken der Nacht das freundliche, rettende Licht: so erscheinen sie stehend um den von dunklen Gefahren Bedrängten zu Heil und Rettung zu führen[1]). Die Apsaras, die reizgeschmückte Nymphe, übernimmt die Rolle der Gattin oder Geliebten des menschlichen Helden. Dieser Held selbst aber ist natürlich wenigstens in den Erzählungen, wie sie in den höheren Gesellschaftskreisen umliefen, in der Regel eine hervorragende Persönlichkeit: etwa ein König und berühmter Krieger der Vorzeit oder — man berücksichtige die Rolle, welche der Priesterstand bei der Bildung der vedischen Traditionen gespielt hat — der Begründer, Ahnherr und Namengeber einer Priesterfamilie. Die Motive der Erzählungen entstammen den verschiedensten Gebieten des menschlichen Lebens oder wenigstens den Gebieten, mit welchen ansehnlichere Personen in Berührung kamen, dem Krieg und Sport, sodann den mannichfachen Situationen des Familienlebens; den priesterlichen Dichter beschäftigt nicht zum wenigsten die Frage, wie die Menschen

[1]) Indra und die Aṣvin repräsentiren die beiden hauptsächlichsten Typen des göttlichen Eingreifens in die menschlichen Geschicke: so erscheinen die im Ṛgveda berichteten göttlich-menschlichen Begebenheiten an diese Gottheiten mit einer Ausschliesslichkeit geknüpft, welche den andern nicht viel übrig gelassen hat.

opfern gelernt, wie die Götter dieses oder jenes berühmte Opfer der Vorzeit mit besonderm Segen belohnt haben. Schwierigkeiten und Unglücksfälle aller Art führen zu göttlichem Eingreifen; zwischen Erdachtem fehlt sicher auch die Erinnerung an wirklich Geschehenes nicht. Es ist schlechterdings kein Grund vorhanden, diese Erzählungen, in welchen die Götter figuriren, aus der ganzen Masse des sonstigen Volksbesitzes von Erzählungen als etwas Besonderes herauszulösen, eine scharfe Grenze zwischen vornehmen „Mythen" und Geschichten niederer Dignität ziehen zu wollen: nur dass wir natürlich bei einer Ueberlieferung vom Aussehen der vedischen wenig Aussicht haben, aus der alten Zeit Erzählungen, die mit den Göttern nichts zu thun haben — vorhanden waren solche sicher in übergrosser Menge — kennen zu lernen[1]). —

Die kleinen Dämonen. Seelenwesen. Die ältesten Textmassen, ganz überwiegend vom Preis der grossen Götter erfüllt, gedenken nur selten der Kleinen unter den überirdischen Wesen, der Feld- und Waldgeister, der Kobolde, Unholde, Spukteufel. Wir sahen schon (S. 11 fg.), dass das Gewirr dieser Dämonen erst in den jüngsten Schichten des Ṛgveda deutlicher hervortritt; es steht dann im Atharvaveda

[1]) Bei der bunten Mischung von Elementen aller Art, wie sie in den complicirteren Sagengebilden vorzuliegen pflegt, dem unendlich häufigen Zusammentreten von ursprünglich nicht Zusammengehörigem liegt es auf der Hand wie Schlussfolgerungen von der Art derjenigen, die Jacobi (Das Rāmāyaṇa 131) in Bezug auf die Rāmasage gezogen hat, beurtheilt werden müssen. Sītā ist im Epos die Gattin Rāmas: „da sie nun in den Gṛhyatexten die Gattin Indras bez. Parjanyas ist, so muss Rāma eine Form des Indra-Parjanya sein". Etwa als wenn sich in der Grammatik daraus, dass zwei Formen in verschiedenen Zeitaltern an derselben Stelle eines Paradigma erscheinen, folgern liesse, dass die jüngere der lautgesetzliche Nachkomme der älteren sein muss. Und in der Geschichte der Sagen wird der Wahrscheinlichkeit, dass Neubildungen eingetreten sind, ein noch viel grösseres Gewicht zuzuerkennen sein als in der Geschichte der grammatischen Formensysteme.

und vielfach auch in den Texten, welche die häuslichen Cultgebräuche darstellen, im Vordergrunde; in der erzählenden Literatur, in den grossen Epen wie in den Geschichtensammlungen der Buddhisten nimmt es eine bedeutende Stelle ein.

Von diesem relativ späten Auftreten der betreffenden Vorstellungsmassen in der Literatur darf auf ihr jungeres Alter neben den Mythen und dem Cultus der grossen Götter natürlich nicht geschlossen werden: kaum irgendwo steht das völlige Auseinandergehen der literaturgeschichtlichen und der religionsgeschichtlichen Chronologie so fest wie in diesem Fall. Ethnologie und Völkerpsychologie haben das Verhältniss, welches hier ganz ebenso wie in den Traditionsmassen mehrerer unter den verwandten Völkern vorliegt, hinreichend aufgeklärt. Wir wissen jetzt, dass der Glaube an Massen kleiner, in buntem Gewirr die Welt bevölkernder, bald nützlicher bald schadender Seelen und Naturdämonen und ferner die Technik einer diese Wesen durch die rohesten Kunstgriffe unschädlich oder dem Menschen dienstbar machenden Zauberkunst den Grundzügen nach identisch über die ganze Erde bis hinab zu den tiefst stehenden Völkern hinreicht: auf dem gemeinsamen Untergrunde dieses Glaubens erbaut sich dann bei den fortgeschritteneren Nationen eine höhere Götterwelt, auf dem gemeinsamen Untergrunde dieses Zauberwesens ein höherer Cultus, beide verschieden geformt je nach Character und Schicksalen des einzelnen Volks. Aber jene niederen Formen religiösen Wesens, von den zunftmässigen Vertretern des fortgeschrittenen Glaubens gern in den Hintergrund gedrängt und doch selbst von ihnen nie ganz fallen gelassen, behaupten sich in zahlreichen Resten inmitten der höheren Bildungen und erhalten sich vollends nahezu unverändert in ihrer alten rohen Gestalt in den tieferstehenden Schichten des Volkes. Mit dieser hier kurz angedeuteten, durch die vielfältigsten Forschungs-

erfahrungen bestätigten Auffassung des Hergangs stehen die concreten Thatsachen der vedischen Ueberlieferung in überzeugendem Einklang. Hindeutungen auf den Glauben an eine weit verzweigte Dämonenwelt durchziehen doch auch die älteren Schichten der ṛgvedischen Poesie, und wenn diese Hindeutungen spärlich, inhaltsarm und farblos sind, so erklärt sich das aus dem Character dieser auf ganz andre Punkte gerichteten Hymnen mehr als ausreichend; es würde gegen alle Wahrscheinlichkeit sein, wollte man darum annehmen, dass den betreffenden Vorstellungen selbst die später ihnen eigne bunte und derbe Concretheit damals noch gefehlt habe. Und wie die Hymnendichtung so finden wir auch das Opferritual sogleich auf der ältesten Stufe, auf welcher wir es in der nöthigen Detaillirtheit kennen lernen, durchsetzt von Gebräuchen, welche von der Denkweise des primitivsten Zaubercultus erfüllt sind[1]). Erstrecken wir dann unsre Betrachtung über das indische Gebiet hinaus, so treffen wir zunächst auf die Identität vedischer und avestischer Dämonenbenennungen, dann aber überhaupt auf eine so weitgehende Uebereinstimmung des indischen Geisterglaubens und der indischen Zaubergebräuche mit denjenigen der verwandten so gut wie der allerverschiedensten nichtverwandten Völker, dass an dem Sachverhalt kein Zweifel bleiben kann: wir haben hier das Stratum der uralten, aus den Zeiten der Wildheit sich herschreibenden Vorstellungs- und zauberischen Cultformen erreicht, die hinter allem hoheren religiosen Wesen wie eine Art religionsgeschichtlicher Steinzeit den Hintergrund bilden.

Unter den Dämonen, welchen der vedische Zaubercultus gilt, herrschen die schädlichen, die Krankheitsgeister und sonstigen tückischen Unheilstifter vor: vermuthlich weil die

[1]) Wir hoffen dies unten in unsrer Darstellung des Cultus im Einzelnen zu erweisen.

grossen Götter fast ausschliesslich als gut und wohlthätig gedacht sind und sie so die freundlichen Dämonen vielfach aus ihrer Sphäre der Thätigkeit verdrängt haben. Dass jene Unholde sich wenigstens zum Theil aus Seelen Verstorbener entwickelt haben, darf für wahrscheinlich gelten. Wir werden sehen, wie der altindische Glaube, welcher in dieser Beziehung urälteste Glaubensformen fortsetzt, das Dasein der Lebenden von den Seelen der verstorbenen Freunde, aber auch von den tückischen Seelen von Feinden umgeben sein lässt: diese Seelen schweben bald unsichtbar in Nähe und Ferne umher, bald zeigen sie sich in gespenstischen, in thierischen und den verschiedensten andern Bildungen und Missbildungen; sie bringen den Lebenden, wie die den Seelencult durchziehenden Vorsichtsmaassregeln aller Art beweisen, mannichfache Gefahr. Derselbe Process des Verblassens alter und des Hinzutretens neuer Vorstellungen, welcher den Gewittergott Indra in den kriegerischen Vollbringer von Heldenthaten aller Art, den Mondgott Varuṇa in den Erschauer und Bestrafer aller Sünden umgewandelt hat, konnte Seelen zu krankheitsbringenden und ähnlichen Dämonen werden lassen, welche dann im Einzelnen selbstverständlich ihre Specialitäten, die Beziehung auf diese oder jene bestimmte Art des meist schädlichen Einwirkens auf die menschlichen Geschicke herausbildeten. Wie es bei vielen Völkern, z. B. den so eng der vedischen Nation verwandten Iraniern[1]), möglich ist die concrete Spur derartiger Entwicklungen zu verfolgen, glaube ich, dass auch auf indischem Boden Mancherlei auf dieselben hinweist. Die spätere Literatur Indiens ist reich an Geschichten wie z. B. der in den „Zweiunddreissig Thronerzählungen“ von dem Mann, den seine Frau betrügt und der aus Kummer hierüber gestorben als böser Geist jede Nacht wiederkehrt sie zu peinigen[2]). Für die Gegenwart

[1]) Siehe Darmesteter, Études iraniennes II, 196 Anm. 1.

[2]) Indische Studien XV, 353. — Das Mahābhārata lässt die Brahmanen-

stellt Monier Williams[1]) es als den allgemeinen Glauben der Hindus fest, dass die Mehrzahl der bösen Geister verstorbene Menschen sind: hier spukt der Geist eines von einem Tiger getödteten Milchmanns, dort der Geist eines Töpfers, der Schrecken der ganzen Nachbarschaft, bei welchen Geistern natürlich im Lauf der Zeit leicht der Zusammenhang mit der Erinnerung an den und den Verstorbenen verloren gehen und die blosse Gestalt eines die Menschen peinigenden Kobolds übrig bleiben kann. Schwerlich darf man derartigem Volksglauben das Recht, für Untersuchungen über die vedische Zeit Fingerzeige zu liefern, in der Weise absprechen, dass man ihn unter die grosse Rubrik der Seelenwanderung stellt und ihn damit von jedem Zusammenhang wenigstens mit dem älteren vedischen Glauben abgeschnitten zu haben meint. Vermuthlich wird es sich immer deutlicher zeigen, dass die Seelenwanderungslehre nicht viel mehr ist als die systematisirende, schablonisirende, das Einzelne in's Unabsehbare steigernde Verwerthung von Elementen, die zwar für uns in der Tradition zurücktreten, aber darum doch so alt und älter sind wie der indische Glaube und das indische Volksthum überhaupt: und dass zu solchen Elementen eben auch die hier in Rede stehenden Vorstellungen gehören, wird schon durch ihre weite Verbreitung in niedrigen und allerniedrigsten

hasser nach dem Tode zu Rākshasas werden (Hopkins, Position of the Ruling Caste 157: Aehnliches wird häufiger gesagt). Die Buddhisten haben den Begriff der Yama-Rākshasas d. h. der als Rākshasas wirkenden bösen Verstorbenen (Feer, Avadāna Şataka p. 491). Freundlichere Seelen werden in den „Göttern, die von Haus aus Menschen waren" Āpastamba Dharm. I, 3, 11, 3 zu suchen sein, sowie in den „Göttern vermöge ihrer Thaten", die das Şatapatha Br. XIV, 7, 1, 34. 35 von den „geborenen Göttern" unterscheidet.

[1]) Brāhmanism and Hindūism (3. Aufl.) 239. Vgl. auch Lyalls in der Revue de l'hist. des religions XIII, 364 wiedergegebene Bemerkungen (das Buch selbst ist mir gegenwärtig nicht zugänglich): Grierson Bihār Peasant Life 397.

Culturgebieten wohl wahrscheinlich. Ganz fehlen directe Spuren des Zusammenhangs verschiedenartiger Dämonen mit Seelen Verstorbener übrigens auch in der älteren Literatur nicht. In einem Zauberlied des Atharvaveda zur Vertreibung der Kobolde, die im Kuhstall und Wagenraum und die am Grunde des Hauses sitzen, wird zu diesen gesagt (II, 14, 5): „ob ihr von den Feldgeistern seid oder ob von Menschen gesandt, oder ob ihr Kinder der Dasyus seid“ — also böse Geister vom Stamm der dunkelfarbigen Ureinwohner, was denn doch der Vorstellung von feindlichen Seelen nahe genug kommt. So werden auch im Todtencultus „die Dasyus, die unter die Väter eingedrungen sind, die das Gesicht Verwandter angenommen haben“ vom Opfer abgewehrt[1]) — feindliche Seelen, wie es scheint, die den Genuss der Opferspeise mit den befreundeten zusammen zu erschleichen suchen. Anderwärts ist direct von „den Asuras, den Rakshas, welche unter den Vätern weilen“ die Rede[2]); ein Aufenthalt der bösen Geister, welcher vielfach im Cultus und den rituellen Sprüchen hervortritt[3]) und wohl als auf die Seelennatur dieser Geister oder doch vieler unter ihnen hinweisend gedeutet werden darf. So wohnen denn auch schon in der älteren buddhistischen Literatur unheimliche Geister aller Art mit Vorliebe auf Leichenäckern oder an Grabmälern[4]). Ein „Wünsche spendender Geist“ in einer buddhistischen Erzählung, welcher in einem Baum wohnt, sagt von sich selbst: „Kein Gott und kein Gandharve bin ich, auch nicht Indra der Burgenzerbrecher: einen Verstorbenen erkenne in mir,

---

1) Ath. Veda XVIII, 2. 28.

2) Kauçika Sūtra 87, 16.

3) Siehe z. B. Kauç. Sūtra 88, 1; Taitt. Âr. VI, 9, 1.

4) Ich begnüge mich damit, hier aus der buddhistischen Literatur die auf einem Leichenacker hausenden Yakshas und Bhūtas Petav. III, 5, 2 sowie die verschiedenen Yakshas, die in Caityas wohnen (Udāna I, 7; Saṃyutta Nikāya I, 10, 4 = vol. I p. 208), anzuführen.

der von Bheruva hierher gekommen ist[1])". An einer andern Stelle derselben Erzählungssammlung, welche diese Geschichte enthält, wird den Frommen der Rath ertheilt, Gaben zu spenden „im Namen der früher Verstorbenen oder der am Ort hausenden Gottheiten (*vatthudevatā*)[2]) — diese Gottheiten werden also mit den Seelen, deren Loos im Jenseits der Lebende durch fromme Gaben erleichtern kann, auf eine Linie gestellt.

Die Möglichkeit wird sich nicht ableugnen lassen, dass schadenstiftende Seelen da wo sich ihre Thätigkeit in grösseren Dimensionen bewegte, über das Reich der niederen Dämonen hinaus zu einer Macht anwachsen konnten, welche sie den himmlischen Göttern ebenbürtig erscheinen liess. Der böseste, man kann sagen der einzige wirklich böse unter den grösseren vedischen Göttern ist Rudra. Sollte sich in ihm jene Möglichkeit verwirklicht haben? Wir werden bei der specielleren Betrachtung des Rudra auf diese Frage zurückkommen, deren auch nur annähernd sichere Beantwortung übrigens der verwischte Zustand der betreffenden Vorstellungen, die offenbar allzu weite Entfernung derselben von ihrem Ursprungsort kaum möglich zu machen scheint.

Jüngere Göttertypen. Wir schliessen diese Betrachtungen mit dem Hinweis darauf, dass nach dem Vorbild der alten und ältesten Göttergestalten natürlich in späterer Zeit mannichfachste Neubildungen jüngeren, freieren Stiles geschaffen worden sind. Dass z. B. der Gott Zorn (Manyu), die Göttin Rede (Vāc), die Göttin Fülle (Puramdhi) jünger ist als der Gewittergott wird man nicht bezweifeln[3]). Wir wollen uns begnügen einige wenige der unter dieser jüngeren

[1]) Petavatthu II, 9, 13.

[2]) Daselbst I, 4, 1.

[3]) Die Göttin Fülle aber (Puramdhi gleich avestisch Parendi) zeigt doch, dass dies Stratum von Götterbildungen immerhin in die indoiranische Zeit hineinreichen kann.

Götterwelt hervortretenden Typen hier in der Kürze zu berühren.

Wenn der Mythus für das Handeln, das im Gewitter sichtbar wird, den handelnden Gott in Indra, für das Handeln, das sich dem Menschen in Krankheit fühlbar macht, die handelnden überirdischen Mächte in Rudra und verschiedenartigen Dämonen aufweist, so schreitet in der Folgezeit die Fragestellung von diesen concreten Typen des Handelns zu abstracteren fort. Die mannichfachste Bewegung durchzieht das Weltleben: wer ist der Erreger dieser Bewegung? So schafft man den — in der ṛgvedischen Poesie schon fertig vorliegenden — Gott „Erreger“ oder „Antreiber“ Savitar[1]), dessen Name sein Wesen ausspricht: er streckt seine goldnen Arme aus alle Bewegung anzutreiben, die im Himmel und auf Erden vor sich geht. Die Sonne lässt er ihren Tageslauf vollenden und lässt die Nacht kommen; die Menschen treibt er des Morgens an ihr Werk zu beginnen und lässt Abends Mensch und Thier zur Ruhe gehen[2]). Da die Sonne die mächtigste Bewegung im Weltall selbst vollendet und damit alle andre Bewegung beherrscht, steht Savitar natürlich zu ihr in besonders enger Beziehung, und es besteht eine Neigung Attribute des Sonnengottes auf ihn zu übertragen. Aber es hiesse die Structur dieses ganzen Vorstellungscomplexes von Grund aus verkennen, wollte man darum Savitar für einen Sonnengott erklären. Das Wesentliche an der Conception des Savitar ist nicht die Vorstellung der Sonne, auch nicht die Vorstellung der Sonne in einer bestimmten Richtung,

[1]) Die Zurückführung dieses Gottes auf die indogermanische Zeit und seine Zusammenstellung mit Saturnus scheint mir verfehlt.

[2]) Auf diesem Wesen des Savitar als Antreiber beruht es, beiläufig bemerkt, dass wer an das Erlernen des Veda herantrat, zuerst an diesen Gott, „der unsre Gedanken vorwärts bringen möge“, sein Gebet richtete. Daher die Berühmtheit der vielgefeierten Sāvitrī, des an Savitar gerichteten Verses, welcher das Vedastudium eröffnete (Ṛv. III, 62, 10).

insofern sie nämlich zu Leben und Bewegung antreibt: sondern das Wesentliche ist der abstracte Gedanke dieses Antreibens selbst. Er giebt so zu sagen den Rahmen her, welcher die den Savitar betreffenden Vorstellungen umfasst: wo es dann freilich nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar das Naturgemässe ist, dass in diesen Rahmen sich auch mancherlei altes, concreteren Anschauungskreisen entstammendes mythologisches Gut einfügt.

Wie man in einer jeden Epoche der Sprachgeschichte neben Wortbildungselementen, deren Wirksamkeit abgeschlossen ist und die nur in fertigen, aus der Vergangenheit ererbten Bildungen vorliegen, solche findet, die in vollem Leben stehen und von jedem Sprechenden zur Erzeugung immer neuer Worte gebraucht werden können, so muss der mythologischen Bildungsweise, welcher die Göttergestalt des Savitar angehört, für das vedische und schon das demselben nächst vorhergehende Zeitalter die höchste Lebendigkeit und Productivität beigelegt werden. Wie den Gott Erreger, so hatte man den Gott Bildner, den Gott Macher, den Gott Schützer[1]) und zahlreiche andre, bei denen allen die abstracte Vorstellung einer bestimmten Art des göttlichen Handelns die Grundlage der betreffenden Conception abgab.

Eine andre bequeme und entsprechend beliebte Weise Göttertypen zu formen und zu benennen war die Auffassung und Bezeichnung eines Gottes als des „Herrn" (*pati*) der und der Wesenheiten. So verehrte man einen „Herrn der Nachkommenschaft" (*prajāpati*), einen „Herrn der Speise" (*annapati*), einen „Herrn der Stätte" (*vāstoshpati*), einen „Herrn des Feldes" (*kshetrasya pati*) u. A. m. Wir wollen hier einen dieser Götter, welcher in den ältesten Texten am meisten unter ihnen hervortritt und als die göttliche Verkörperung eines rein geistigen Vorstellungskreises von besonderem

[1]) Tvashṭar, Dhātar, Trātar.

Interesse ist, etwas näher betrachten, den „Gebetsherrn“ Bṛhaspati oder Brahmaṇaspati[1]). Das Wesen dieses Gottes drückt sein Name in der That vollkommen adäquat aus: er ist „der älteste König der Gebete“, „aller Gebete Erzeuger“. Er singt selbst die Opferlieder und spricht die zauberkräftigen, der Götter Gnade erweckenden Gebets- und Zauberformeln, „den Spruch, an dem Indra, Varuṇa, Mitra, Aryaman die Götter ihr Gefallen finden“, oder er theilt solches Gebet dem menschlichen Priester, der ihn darum angerufen hat, mit — „ich gebe dir ein glänzendes Wort in den Mund“, sagt Bṛhaspati zu einem Priester, welcher seine Hilfe für ein regenbringendes Opfer nachgesucht hat (Ṛv. X, 98, 2). So ist neben Agni dem Opferfeuer dieser Gott die himmlische Verkörperung des Priesterthums, sofern dieses die Macht und die Aufgabe hat, durch Gebet und Zauberspruch den Gang der Dinge zu beeinflussen; Bṛhaspati ist selbst ein göttlicher Priester, der Hauspriester (Purohita) des Göttervolks.

Nun aber ist es wichtig zu verfolgen, wie die Gestalt dieses Gottes, bei der man eine gewisse abstracte Blässe zu

[1]) Vgl. namentlich Bergaigne I, 299 fgg.; Hillebrandt, Ved. Mythologie I, 404 fgg. Die Auffassung des letztgenannten Forschers, welcher Bṛhaspati als einen „Pflanzenherrn“ (S. 409) und Mondgott ansieht, ist mir vollkommen unannehmbar. Wo der Name eines Gottes so deutlich wie der des Bṛhaspati — welches Wort durch das synonyme Brahmaṇaspati seine alte, unverdächtige Erläuterung empfängt — auf eine bestimmte, an sich durchaus wahrscheinliche Conception hinweist, muss doch offenbar versucht werden, ob nicht von dieser Conception aus der Gott verstanden werden kann. Das gelingt hier in der That mit einer ungezwungenen Leichtigkeit, die an der Richtigkeit des eingeschlagenen Weges keinen Zweifel übrig lässt: nur darf man natürlich nicht glauben die Bewegungen der vedischen Vorstellungsmassen nach einem so geradlinigen Canon beurtheilen zu können, dass etwa ein Gott, von welchem es heisst, dass er das Dunkel vertreibt, nothwendig seinem eigentlichen Wesen nach ein Lichtgott gewesen sein müsste (S. 407 fg.).

erwarten geneigt sein könnte, concreten Inhalt in sich aufnimmt. Gebet und Zauberspruch sind neben der Waffengewalt mächtige Lenker der Schlachten; den königlichen Feldherrn begleitet der Priester in den Kampf. So tritt neben Indra den heldenmässigen Schlachtgott Bṛhaspati als priesterlicher Schlachtgott. „Bṛhaspati, fliege umher mit deinem Wagen, der du die bösen Geister tödtest, die Feinde abwehrst, der Zerbrecher der Heerschaaren, der Zermalmer, der Sieger im Kampf: lass deinen Segen mit unsern Wagen sein" (X, 103, 4). Mit seinem schnellen Bogen, seinen treffenden Pfeilen verfehlt er das Ziel nicht; seines Bogens Sehne aber ist das Ṛta („Recht", „Ordnung" II, 24, 8): also die in der Ordnung der Dinge wurzelnde Zauberkraft des heiligen Wortes wirkt wie ein Pfeil in der Hand des Bṛhaspati[1]). Wie Indra, mit dem zusammen er oft angerufen wird, zerbricht er die feindlichen Burgen, die Burgen des Ṣambara, erschüttert er Alles was fest ist, vertreibt er die Finsterniss und gewinnt das Licht. Vor Allem ist es der Mythus von der Eröffnung der Felshöhle und der Erlangung der Kühe, in welchem Bṛhaspati, der göttliche Priester, zusammen mit den Vorfahren der menschlichen Priestergeschlechter eine feste Stelle gefunden hat. Wir werden zeigen[2]), dass dieser alte indogermanische Mythus, der wahrscheinlich ursprünglich die Befreiung der Morgenröthen betraf, im Veda zu der Erzählung davon geworden ist, wie den geizigen Knausern die Kühe, welche sie den Brahmanen vorenthalten wollen, abgenommen werden: kein andrer Gott passte in die Gedanken-

[1]) Man vergleiche Stellen wie Atharvaveda V, 18, 8. 9, wo die geistliche Zaubermacht des Brahmanen mit der Ausrustung des Bogenschutzen verglichen wird: des Brahmanen Zunge ist eine Sehne, seine Stimme der Hals einer Pfeilspitze: er fuhrt scharfe Pfeile: sein Schuss ist nicht vergeblich: mit der Macht seiner Askese und seinem Grimm sturmt er dem Feind nach und trifft ihn aus der Ferne.

[2]) Siehe unten den Abschnitt über Indra.

gänge dieser Geschichte so genau hinein wie Bṛhaspati der göttliche Purohita, der Vertreter des Brahmanenthums unter den Göttern, der Inhaber der Zaubermacht des heiligen Worts, welche die geizigen Verächter der Brahmanen zu Falle zu bringen versteht. So musste es Bṛhaspati sein, der durch seine heiligen Sprüche den Felsen spaltete und die Kühe gewann; auf ihn wurde die Sage übertragen, welche die Völker des classischen Alterthums an Herakles Hercules, den Besieger des Geryoneus - Cacus knüpften. Ein deutlicheres Beispiel dafür, wie die späte, abstracte Conception durch das Hineinströmen alter mythischer Substanz greifbare Körperlichkeit empfängt, wird sich nicht leicht finden lassen.

Götter und Thiere. Einer besondern Betrachtung bedarf das Verhältniss der vedischen Götter und Dämonen zu den Thieren.

Wie wir schon oben (S. 41) berührten, darf nach den Analogien, welche die Ethnologie liefert, für die älteste Vorzeit ein starkes Hervortreten des thierischen Elements unter Göttern und Dämonen vermuthet werden. Der Gott ist vielfach Thier oder wird zum Thier; er schwankt zwischen menschengleichem und thierischem Wesen: zu den für die Weltanschauung der Naturvölker characteristischen Zügen gehört eben dies, dass für sie die Grenze zwischen beidem verschwimmt.

Ist nun, wie wir sahen, bereits in indogermanischer Zeit bei den grossen, den Weltlauf leitenden Göttern die anthropomorphische Auffassung zum Siege gelangt, so ragt doch noch für den vedischen Glauben das Thierreich in zahlreichen Resten und Spuren in die Götterwelt hinein. Hier ist zunächst hervorzuheben, dass dem vedischen Inder vielfach das wirkliche Thier, welchem er begegnet, — ich sehe hier noch von den Fällen ab, in welchen dasselbe der Bote oder symbolische Vertreter eines Gottes ist — so zu sagen aus eignem Rechte als Träger dämonischer Wesenheit erscheint: so in-

sonderheit unheimliche oder schädliche, schwer abzuwehrende Thiere wie Schlangen, von den nützlichen namentlich die Kuh, der Inbegriff alles Nahrungssegens; sogar einzelnen mit besonders glänzenden Eigenschaften ausgestatteten Thierindividuen kann eine Art persönlicher Vergötterung zugewandt werden. Was speciell die Schlangenverehrung anlangt[1]), so finden um den Beginn und um das Ende der Regenzeit, während welcher Schlangengefahr besonders drohend ist, Feiern mit Darbringungen und Anrufungen an die Schlangenkönige und Schlangen statt. Man giebt ihnen Wasser sich zu baden, einen Kamm, Schminke, Blumen, Augensalbe, einen Strang Fäden sich zu kleiden und zu schmücken; man übergiebt sich und die Seinen den gnädigen. „Den göttlichen Schlangenschaaren Heil" — heisst es; die himmlischen Schlangen und die Schlangen der Luft, die Schlangen der Weltgegenden und die irdischen Schlangen werden nach einander angerufen. In gewisser Weise sind die Schlangen hier in die Sphäre dämonischer Uebernatürlichkeit erhoben; ihr Dasein ist von der Phantasie über das Weltganze ausgedehnt, aber die Hauptsache bleiben doch die wirklichen Schlangen und der Schutz gegen sie[2]). — Aehnlich finden wir z. B. die Ameisen in die Sphäre dämonischer Wesenheit versetzt, wenn gegen ein Ueberhandnehmen derselben „dem König der weissen Ameisen im Osten, dem König der schwarzen Ameisen

[1]) Vgl. Winternitz, der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult (Wien 1888) sowie den wirren Aufsatz von Oldham Journal R. Asiat. Society New Series 23, 361 ff.

[2]) Es ist möglich, dass dieser Schlangencult, der den Stempel des Schlangenlandes Indien deutlich an sich trägt, von den *Urbewohnern überkommen* ist. Das Fehlen von Spuren im Ṛgveda — Zusammenhang mit dem Vṛtramythus (Winternitz 20 fgg.) ist mir unwahrscheinlich — und die starke Verbreitung von Schlangencult aller Art bei den nichtarischen Indern (Winternitz 36 fgg.) ist zwar natürlich nicht entscheidend, spricht aber immerhin für eine solche Annahme. Die Disposition zu einem Cult dieser Art gehört darum doch nicht weniger auch den Ariern.

im Süden“ u. s. f. geopfert wird[1]. — Die Schildkröte, welche man als wasserverwandtes, regenspendendes Wesen in den Backsteinaltar einmauert und die dort in der dunklen Tiefe, unberührt von den Gluthen der Sonne und des Feuers, „hingehen soll wo die früheren Hingegangenen sind“, wird als „Herr der Wasser“ zu göttlicher oder dämonenhafter Höhe erhoben[2]. — Auch das bekannte Froschlied des Ṛgveda (VII, 103) ist vielleicht eine Anrufung an die von der Regenzeit erweckten, wie opfernde Priester dem Jahreslauf folgenden und insofern mit Zaubereigenschaften ausgestatteten Frösche[3]. — Die mystischen Eigenschaften der Kuh berühren wir hier nur kurz. Dass man in ihr den Inbegriff aller Nahrungsfülle sieht und dass sie die Göttinnen Iḍā und Aditi verkörpert[4] (s. unten S. 72), wird zusammengewirkt haben, ihr schon in der alten Zeit den Character einer gewissen Heiligkeit zu verschaffen, welchen für diese Zeit genau zu definiren uns die Quellen nicht erlauben, der aber in jedem Fall von den Extravaganzen der späteren indischen Kuhverehrung noch weit entfernt war. — Hier sei weiter noch

[1] Kauçika-sûtra 116. In ähnlichem Ton werden die Würmer behandelt, wenn die für das Gharmaopfer verwandte Milchkuh Würmer hat (Taitt. Âr. IV, 36).

[2] Ind. Studien XIII, 250; Vâj. Saṃh. XIII, 31.

[3] Dass das Lied humoristisch aufzufassen sei wird wer die vedischen Poetenseelen kennt nicht für ausgemacht halten.

[4] Wie schon im Ṛgveda die wirkliche Kuh als von der hinter ihr stehenden Göttin durchdrungen angesehen wurde, zeigt VIII, 101, 15. 16: „Der Rudras Mutter, der Vasus Tochter, der Âdityas Schwester, der Nabel der Unsterblichkeit: dem Verstehenden sage ich es: tödtet nicht die schuldlose Kuh, die Aditi. Der Rede Kennerin, die ihre Stimme erhebt, die ihre Verehrung darbringt mit allerlei Gebet, die von den Göttern gekommen ist, die Göttin Kuh, die soll nicht der Sterbliche thörichten Sinnes an sich reissen.“ In den Yajurveden wird zu der Kuh, für welche man den Soma kauft, gesagt: „Du bist Aditi … Göttin, gehe zum Gott“ (dem Soma). Vâj. Saṃh. IV, 19. 20.

erwähnt, dass vedische Dichter dem Ross Dadhikrāvan göttliche Ehren erweisen. Dies ist ein wirkliches Pferd[1]: die Götter Mitra und Varuṇa haben es dem Trasadasyu, dem König der Pūru, verliehen; jeder Pūru freut sich wenn es schnell wie der Falke einherstürmt, wie der Wind alle Rennwagen überholend. Dieser Dadhikrāvan nun wird an einer Reihe von Stellen mit den Morgengottheiten zusammen angerufen; es heisst von ihm, dass er „Saft und Kraft und die Sonne erzeugt hat“. „Wer das Ross Dadhikrāvan preist, wenn das Feuer entflammt wird, wenn die Morgenröthe aufleuchtet, den möge Aditi frei von Schuld machen und er[2], mit Mitra und Varuṇa gesellt“.

So finden wir in vedischer Zeit Thiere, die dazu irgendwelchen Anlass geben, als Gattung und als Individuen göttlich oder dämonenhaft verehrt. Weiter aber sind die im Vordergrunde stehenden, mehr oder minder menschenähnlichen grossen Götter von einer Art göttlicher Thierwelt umgeben: zahlreiche niedere Götter, besonders aber götterfeindliche Wesen, krankheitstiftende Dämonen u. dgl. sind thiergestaltig[3]. So finden sich häufig, in der Regel in längeren Aufzählungen angerufener Götter, zwei Wesen, welche die Fähigkeit selbständig aufzutreten kaum mehr haben und eben nur als Ueberlebsel aus früheren Vorstellungskreisen fortgeführt zu werden scheinen: die „Schlange vom Grunde“ und der „einfüssige Ziegenbock“ (*ahi budhnya* und *aja ekapād*)[4]. Ueber das Wesen beider wissen wir wenig Be-

---

[1] Dies hat namentlich Pischel Ved. Stud. I, 124, dargethan. Vgl. auch Ludwig IV, 79, v. Bradke Z. D. M. G. 46, 447.

[2] Doch wohl Dadhikrāvan selbst. Ṛv. IV, 39, 3.

[3] Oder sie haben menschlich-thierische Mischgestalt wie Dadhyañc mit dem Pferdekopf.

[4] Dass diese beiden Götter bei einer der häuslichen Opferceremonien Spenden empfingen (Pāraskara II, 15, 2), darf nicht dafür geltend gemacht werden, dass sie zur Zeit der Fixirung des häuslichen Opferrituals noch

stimmtes. Die Schlange hat ihren Wohnsitz am Grunde der Gewässer. In Wassern wohnende Schlangen treten in den Mythologien der verschiedensten Völker auf: auch in der späteren indischen Literatur begegnen wir der Vorstellung vom Wasser als der Heimath der Schlangendämonen. Der Ziegenbock wird als der Träger aller Wesenheiten, als Stütze von Himmel und Erde beschrieben: er scheint mit seinem einen Fuss als eine Art thierisch-dämonischer Säule gedacht, auf der das Universum ruht[1]. — Kuhförmige oder zwischen dieser und der anthropomorphen Gestalt schwankende Göttinnen treten mehrfach auf. Die von der Kuh kommende Nahrungsfülle, für Hirtenstämme der Inbegriff alles gedeihlichen Segens, ist in der Göttin Iḍā personificirt: wenn dieser der Ṛgveda einmal „Hände voll Butter“ also doch wohl menschliche Gestalt beilegt und eine Legende der Brāhmaṇazeit sie als Weib, Tochter des Manu, mit butterbeströmten Fussstapfen beschreibt, so erscheint sie im Ṛgveda doch auch andrerseits als Kuh, als Mutter der Heerde, und im Opferritual wird die Kuh mit dem Spruch herangerufen: „Iḍā komm, Aditi komm!“[2] Der zweite Theil dieser Formel lehrt uns eine neue kuhgestaltige Göttin kennen. Aditi[3],

der lebendigen Vorstellungswelt angehörten. Sie figuriren dort einfach als die Gottheiten, welche nach dem astrologischen Schema dem jene Ceremonie beherrschenden Doppelgestirn entsprechen.

[1] Dass auf die Frage, warum das Universum nicht zusammenstürzt, die Alten geantwortet haben: weil ein grosser Ziegenbock mit einem Bein es als Pfeiler trägt — ist durchaus im Stil kindlicher Kosmologie. Wie man dabei gerade auf den Ziegenbock verfallen ist, werden wir schwerlich ermitteln. Ebenso wenig haben wir genügenden Anhalt, um diesen Ziegenbock z. B. als ein solarisches Wesen zu deuten. Dass der Vers Atharvaveda XIII, 1, 6 diese Deutung „zu erweisen genüge“, wie V. Henry (Les hymnes Rohitas 25) meint, halte ich für illusorisch.

[2] Vgl. die ṛgvedischen Materialien bei Bergaigne I, 325; dazu Śatapatha Br. I, 8, 1, 7 und unsre Bemerkungen unten in der Darstellung des Cultus (s. den Abschnitt über den Speiseantheil des Opferers).

[3] Vgl. unten den Abschnitt über Varuṇa und die Ādityas.

die Mutter der sieben Lichtgötter, selbst, wie ihr Name sagt, die Freiheit darstellend und in zahlreichen vedischen Gebeten mit der Idee der Befreiung von Sündenschuld und aller Noth eng verknüpft, ist doch zugleich eine Kuh; die von ihr abstammenden Götter sind „kuhgeboren": inmitten eines hochentwickelten, ethisch vertieften Vorstellungskreises die Spur, scheint es, eines primitiven Mythus, welcher die Himmelslichter von einer göttlichen Kuh geboren werden lässt[1]). Eine andre Kuh, die „bunte Kuh" (pṛsni), ist die Mutter der Maruts: wohl möglich, dass hier einmal das Aufsuchen einer Naturwesenheit, welche dem mythischen Bilde zu Grunde liegt, am Platze ist und wir die Mutter der Sturmgötter in der bunten Wolke zu finden haben[2]). — Die Göttin Saraṇyū wird zur Stute[3]) und gebiert die beiden Asvin, die „Rosseherrn": dürfen wir nicht — wie längst vermuthet worden ist — diese grossen Götter als von einer Anthropomorphisirung betroffen auffassen, welcher ihre mehr im Hintergrunde stehende Mutter entgangen ist, so dass die Rosseherren, die Kinder der Stute, selbst einst göttliche Rosse gewesen wären[4])?

Wie wir hier in mehreren Fällen die selbst menschlich gestalteten Götter als Kinder thierförmiger Göttermütter finden, umgeben weiter Thiere die anthropomorphe Götterwelt insofern als die götterfeindlichen Wesen vielfach thiergestaltig

[1]) Die historische Stellung des Götterkreises der Āditya legt die Möglichkeit nahe, dass dieser Mythus in indoiranischer Zeit von aussen eingeführt ist.

[2]) „Zur bunten Kuh geworden gehe zum Himmel, von dort führe uns Regen her." Vāj. Samh. II, 16.

[3]) Diese Verwandlung wird allerdings nicht durch den Text von Ṛv. X, 17, 2, sondern nur durch die zugehörigen Erklärungen bezeugt.

[4]) Für die Rossgestalt des Morgen- und Abendsterns — dass es sich um diese bei den Asvin handelt, werden wir zu zeigen versuchen — liegt die Vergleichung des Sonnenrosses (siehe S. 81) nahe. Die Vermenschlichung müsste schon in indogermanischer Zeit erfolgt sein.

sind: so von Indra bekämpfte Ungeheuer, die Schlange Vṛtra, das „wilde Thier“ (*mṛga*), das „Spinnenkind“ (*aurṇavābha*)[1]). Dass jene kleinen Dämonen, von welchen dem Menschen das im täglichen Leben ihn betreffende Unglück, Krankheit u. s. w. kommt, vielfach thiergestaltig sind, und ferner, dass Zauberer oder die von ihnen regierten Geister zeitweilig Thiergestalt annehmen, wird unten zu zeigen sein[2]).

Weiter erscheinen eine Anzahl Thiere als Besitz der Götter oder denselben dienend: so der Adler, welcher dem Indra den Soma bringt; die Götterhündin Saramā, welche die verborgenen Kühe ausspürt, die Kühe selbst, die der Gott den Feinden abnimmt, die Rosse, welche Indra und andre Götter, die Ziegenböcke, welche Pūshan ziehen u. s. w. An sich stehen derartige Thiere mit dem herrschenden Anthropomorphismus im besten Einklang; wie der Mensch Thiere besitzt, muss auch der menschengleiche Gott dieselben Thiere besitzen, oder ihm werden auch hier und da andre Thiere dienen, entsprechend dem wunderhaften Character göttlichen Daseins. Doch darf wenigstens im einen und andern Fall die Frage aufgeworfen werden, ob das Thier, welches dem Gott gehört, nicht ein beim fortschreitenden Process der Anthropomorphisirung übriggebliebener Rest eines Thieres ist, welches der Gott war oder dessen Gestalt er anzunehmen pflegte. Dass die „Rosseherren“ (*açvin*), die Kinder der Stute, einmal rossgestaltige Götter gewesen seien, haben wir schon als Vermuthung ausgesprochen. Was den somaholenden Adler des Indra anlangt, berücksichtige man zunächst die iranische Parallele. Der Vogel Vārenjina oder Vāraghna, welchen eine Münze in adlerähnlicher Gestalt auf dem Helm des

---

1) Bergaigne II, 220. 223.

2) S. die Abschnitte über die Dämonen und das Zauberwesen. Hier möchte ich noch auf die buddhistische Erzählung hinweisen, in welcher die Schutzgottheiten zweier kämpfender Könige als weisser und schwarzer Stier nur den Königen selbst sichtbar auftreten (Jātaka vol. III p. 6).

göttlichen Vṛtratödters zeigt, wird im Avesta als Incarnation des Gottes beschrieben: Verethraghna[1]) kommt zum Propheten herangeeilt in der Gestalt des Vogels Vāraghna, des schnellsten aller Vögel, der um die Morgenröthe auffliegt, dass die Nacht nicht mehr Nacht sei[2]). Weiter ist der germanische Mythus zu vergleichen, welcher der Geschichte vom Somaraub entspricht: hier verwandelt sich der Gott selbst in einen Adler und fliegt mit dem Meth des Suttung zum Götterreich. So werden wir fragen dürfen, ob nicht Indras Adler der Rest einer Incarnation Indras in Adlergestalt ist[3]), zugehörig vielleicht zu dem in der Mythologie mehrerer Völker auftretenden Typus des in Vogelform gedachten Blitzes. — Aehnlich könnten Pūshans Ziegenböcke auf ursprüngliche Bocksgestalt dieses Gottes hinweisen. Pūshan ist der Kenner aller schwierigen Pfade, der vor dem Verirren bewahrt, die Ziege andrerseits das Thier, das auf dem unwegsamsten Boden seinen Weg findet. Wenn beim Rossopfer dem Ross ein Ziegenbock „als Pūshans Theil, den Göttern das Opfer anzumelden“ (Ṛv. I, 162, 2—4), also doch wohl als Führer auf dem schweren Wege in die Götterwelt beigegeben wird und ein ähnlicher Gedanke möglicherweise auch bei dem Ziegenbock, welcher bei der Bestattung zugleich mit der Leiche verbrannt wird[4]), im Spiele ist, so würde die Annahme einer Bocksgestalt Pūshans diesen Riten einen besonders ausgeprägten Sinn verleihen. Doch ist es hier natürlich nicht möglich über unbeweisbare Vermuthungen hinauszukommen.

---

[1]) Vedisch Vṛtrahan, d. h. Indra.

[2]) Bahram Yasht 19 fg.: M. A. Stein, Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins 5.

[3]) Bekanntlich hat A. Kuhn in Ṛv. IV, 27 direct den als Adler den Soma holenden Indra finden wollen: für mich nicht überzeugend. Aber im Kāthaka (und auch Ṛv. X, 99, 8?) nimmt Indra in der That beim Raube des Amṛta resp. Soma Adlergestalt an, vgl. Kuhn Herabkunft des Feuers 144, Bloomfield Contributions V, 8 fg.

[4]) S. unten den Abschnitt über das Bestattungsritual.

Besonders tritt selbstverständlich bei den Thieren, deren Erscheinen als ominös angesehen wurde, der Zusammenhang mit den sie aussendenden Göttern hervor. Der Raubvogel, der sich mit Fleisch im Schnabel niederlässt, ist „ein grauses Blitzgeschoss gottgesendet“; der schon im Ṛgveda erwähnte „Vogel der in der Himmelsgegend der Väter (dem Süden) schreit“ wird doch wohl als von den Vätern ausgesandt verstanden werden dürfen; das Hyänenweibchen heult „angetrieben oder aus eignem Willen“; die Eule ist der „Vogel der zur Wohnung der Götter geht“ und der „Bote der bösen Geister“; das „Raubthier mit blutigem Maule, das blutbeschmierte“ und der „Geier der bei den Leichen haust“ sind „Boten des Yama“ oder „Boten des Yama und Bhava“. Berücksichtigen wir den Glauben an das Erscheinen unheimlicher Geisterwesen in Thiergestalt, so wird die Vermuthung nahe liegen, dass diese gottgesandten Thiere einmal Thiere waren, welche in sich selbst dämonische Natur trugen und erst später zu Dienern göttlicher Auftraggeber geworden sind[1]. —

Weiter muss die Untersuchung des Verhältnisses der vedischen Götter zu thierischen Gestalten eine Anzahl von Fällen betrachten, in welchen im Zusammenhang des cultischen Rituals ein Thier einen Gott repräsentirt, also, wie wir uns ausdrücken dürfen, die Form des Thierfetisch Anwendung findet.

Das Thier, mit welchem in der poetischen Sprache der Hymnen Indra am häufigsten verglichen, als welches er mit Vorliebe direct benannt wird, ist der Stier[2]. Nun lesen wir in den jüngeren Veden, dass beim Sākamedhaopfer zu

[1]) Kauṣikasūtra 129; Ṛv. II, 42, 2; Hiraṇyakeṣin G. I, 16, 19 fg., 17, 1 fg.; Taitt. Âr. IV, 28 fg. An der letzten Stelle spielt unzweifelhaft der Glaube an Leichenzauber mit.

[2]) Im Atharvaveda (IX, 4, 9) wird zu einem Stier gesagt: „Dich nennt man Indra“. — Der Stier erscheint auch im Bahram Yasht (§ 7) unter den Incarnationen des Verethraghna, des avestischen Indra.

einer an Indra gerichteten Darbringung ein Stier „herangerufen“ wird; wenn dieser brüllt, findet das Opfer statt[1]. Ein Brāhmaṇa bemerkt dazu: „Damit ruft man Indra in seiner Gestalt heran zur Tödtung des Vṛtra. Denn das ist Indras Gestalt, der Stier... Wenn der brüllt, möge er wissen: Indra ist zu meinem Opfer gekommen; der Gegenwart Indras erfreut sich mein Opfer“[2]. Dass hier die Culthandlung mit dem Thierfetisch operirt, scheint klar[3].

Wie von dem starken Indra als Stier, so ist von Agni, dem beweglich raschen, mit ähnlicher Vorliebe in der Sprache der Hymnen als von einem Ross die Rede. Im Zusammenhang hiermit betrachte man nun folgende Bestimmungen, welche die jüngeren Veden für die Ceremonie der Anlegung der heiligen Feuer geben. Der Adhvaryu befiehlt einem der untergeordneten Priester: „Führe ein Ross herbei“. Dies Ross steht neben der Stelle, an welcher die Reibung des Feuers stattfinden soll, so dass es auf den Vorgang der Reibung hinblickt. Es ist womöglich ein weisses Ross oder ein rothes mit schwarzen Knien; entsprechend dem Alter des eben entstehenden Agni soll es ein junges, eben erst im Gespann gehendes sein[4]. Wenn dann das frisch geriebene Feuer nach Osten hin geführt wird, geht das Ross voran; auf seiner Fussspur wird das Feuer niedergelegt[5]. Es ist wohl kein Zweifel, dass das Ross nichts andres als eine

[1] Indische Studien X, 341.

[2] Ṣatapatha Br. II, 5, 3, 18. Vgl. noch Maitr. Saṃh. I, 10, 16; Taitt. Br. I, 6, 7, 4; Āpastamba VIII, 11, 19.

[3] Man finde in dem Stier-Indra gegenüber dem oben S. 75 erwähnten Adler-Indra keinen Widerspruch: eben diese Mannichfaltigkeit ist ein characteristischer Zug des Theriomorphismus.

[4] Ṣatapatha Br. II, 1, 4, 17; Kāty. IV, 8, 25. 26; Āpastamba V, 10, 10; 14, 17 und das Citat aus Baudhāyana im Comm. zu der letzten Stelle.

[5] Ṣatapatha l. c. 22. 24; Kāty. IV, 9, 13 fg. 16.

Verkörperung Agnis ist. Dies tritt auch in den zugehörigen, freilich nicht gerade alt aussehenden Sprüchen hervor. Bei der Feuerreibung im Angesicht des Rosses wird gesagt: „Zusammen mit dem Agni werde, o Agni, geboren, zusammen mit Schätzen“ u. s. w.[1]). Und später hat der Opferherr dem Ross in's Ohr zu sagen: „Was des Agni sich läuternde, liebe Wesenheit in dem Vieh ist, die bringe herbei, o starkes Ross“ u. s. w.[2]). — Das Ross also ist Träger von Agnis Wesenheit. Neben ihm aber erwähnen die Texte noch ein zweites Thier von offenbar ähnlicher Bedeutung, einen schwarzgesprenkelten Ziegenbock — „agnihaft ist der Ziegenbock“ wird dazu bemerkt —; auf der Fussspur dieses Ziegenbocks legen Einige das Feuer an[3]).

Wir werden in unsrer Auffassung des Rosses und Ziegenbocks durch die ähnlichen, mit sehr bezeichnenden Sprüchen verbundenen Riten bestärkt, welche bei der Schichtung des Agnialtars begegnen. Mag diese Ceremonie als Ganzes modern sein, so sind ihr doch eine Reihe einzelner Handlungen von hoher Alterthümlichkeit eingefügt; ich erinnere nur an das Bauopfer. Es handelt sich um die Zurichtung des Thons, aus welchem die von besonderer Heiligkeit umgebene Feuerschüssel (*ukhā*) angefertigt werden soll. In der Nähe stehen drei Thiere: ein Ross, ein Esel, ein Ziegenbock[4]). Sie werden

---

[1]) Āpastamba V, 10, 9.

[2]) Ebendas. V, 13, 7 (Maitr. Saṃh. I, 6, 2). — Vielleicht ist an die Agninatur des Rosses auch gedacht, wenn bei der unter Vorantritt des Rosses erfolgenden Hinführung des Agni nach Osten gesagt wird: „Nach Osten hin schreite, ein Wissender: ein Agni vor dem Agni sei hier, o Agni“ (Āpast. V, 14, 5; Maitr. Saṃh. I, 6, 2). Der Spruch stammt allerdings allem Anschein nach aus einem anderweitigen rituellen Zusammenhang, auf den diese Deutung nicht zutrifft.

[3]) Āpastamba V, 7, 17; 15, 1; Śatapatha Br. II, 1, 4, 3. Von der speciellen Zugehörigkeit des Ziegenbocks zu Agni oder seiner Identität mit dem Gott ist öfter die Rede, z. B. Atharvaveda IX, 5, 6. 7.

[4]) Eine kurze Darstellung dieser Riten giebt Weber Ind. Studien

mit Sprüchen angeredet, von welchen der an das Pferd gerichtete dieses deutlich mit Agni identificirt: „Eilend laufe herbei, schnelles Ross auf der breitesten Bahn. Im Himmel ist deine höchste Geburt, in der Luft dein Nabel, auf der Erde deine Heimathstatt"[1]). Dann werden die Thiere zu der Thongrube hingeführt, und das Pferd giebt, indem es seinen Fuss darauf setzt, die Stelle an, wo der Thon gegraben werden soll: Agni, so dürfen wir deuten, wählt selbst das Material für das Gefäss, welches ihm dienen soll. Der Thon wird ausgegraben, und der Priester hält ihn in einem Antilopenfell in die Höhe. Hier folgen von Neuem Anreden an die drei dabeistehenden Thiere, und wieder wird das Pferd auf das Deutlichste mit Agni identificirt; „er preist das Pferd", wie ein Commentator sagt, „indem er es zu Agni macht"; es ist ein Agnivers aus dem Ṛgveda, den er an dasselbe richtet: „Geboren bist du die Leibesfrucht beider Welten, Agni, schön in den Pflanzen dich verbreitend[2])". Und ähnlich wird, ganz im Einklang mit dem oben in Bezug auf das Ritual der Feueranlegung Mitgetheilten, der „als Agni gestaltete Ziegenbock", um mit dem eben erwähnten Commentator zu reden, behandelt. Der Priester sagt zu ihm: „Sei freundlich den menschlichen Geschöpfen, o Angiras[3]). Triff nicht Himmel und Erde mit deiner Gluth, nicht die Luft noch die Bäume"[4]). Die Thiere geleiten den Thon nun zu dem Opferfeuer; man legt ihn in dessen Nähe in einem Schuppen nieder, worauf die Thiere fortgejagt werden. Einige vorher dem Bock abgeschnittene Haare mischt man dem Thon

XIII, 220 fg. Man vergleiche auch das Voranschicken von Ross und Ziege zu der Stelle, an welcher bei der Pravargyafeuer der Thon gegraben werden soll; Z. D. M. G. 34, 327.

[1]) Vāj. Saṃh. XI, 12.

[2]) Ṛv. X, 1, 2 = Vāj. Saṃh. XI, 43.

[3]) Bekanntlich ist dies ein häufiger Beiname des Agni.

[4]) Vāj. Saṃh. XI, 45.

mit einem Vers bei, in welchem es heisst: „Ich mische dich bei, den wohlgeborenen Jātavedas[1]), auf dass Siechthum von den Geschöpfen fern bleibe"[2]). Dass der Sinn aller dieser Riten ist, den Gott Agni selbst in diesen leibhaften Verkörperungen an der Handlung theilnehmen zu lassen und schliesslich einen Theil seiner Substanz dem irdischen Material beizumengen, liegt klar zu Tage. Das sahen auch die Brāhmaṇatheologen, in deren Erläuterung dieser Ceremonie sich Aussprüche wie die folgenden finden: „Das ist Agni, was das Ross ist". „Agnihaft ist der Ziegenbock. Mit seinem Selbst, mit seiner Gottheit bringt er ihn hier zusammen"[3]). Nur über die Bedeutung des Esels kann Zweifel sein. In den Sprüchen erscheint er einfach als Lastthier; man möchte meinen, dass ursprünglich auch mit ihm ein Zaubersinn verknüpft war; entsprechend der sonst dem Esel beigelegten Bedeutung könnte es sich etwa um einen auf starke Fortpflanzung gerichteten Zauber gehandelt haben.

Ein Ross kommt noch an einer spätern Stelle des Agnischichtungsrituals[4]) vor, an welcher es gleichfalls, wie mir scheint, den Gott Agni repräsentirt. Wenn der für die Errichtung des Agnialtars bestimmte Platz abgesteckt ist und die Backsteine hingeschafft werden sollen, wird neben dieselben ein weisses Ross gestellt[5]). An den Hotar ergeht der Befehl: „Trage die Sprüche für das Vorwärtsführen der Feuer vor"; die „Feuer" aber sind die im Feuer gebrannten, von der Wesenheit des Agni durchdrungenen Backsteine. Unter Vortritt des Rosses, ganz ähnlich dem oben (S. 77) beschriebenen Hergang bei der Anlegung des Opferfeuers,

[1]) Beiname des Agni. Der Commentar sagt hier: „Den als Bockshaar benannten Agni".

[2]) Vāj. Saṃh. XI, 53.

[3]) Śatapatha Br. VI, 3, 3, 22; 4, 4, 15.

[4]) Ind. Studien XIII, 247.

[5]) Śat. Br. VII, 3, 2, 10. 16; Kātyāyana XVII, 3, 20.

werden nun die Backsteine an ihre Stelle geschafft. Das Ross wird auf der für die Erbauung des Altars erwählten Stelle in bestimmten Richtungen herumgeführt und muss zum Schluss die Backsteine beriechen, worauf man es fortjagt. Der Sinn des Ganzen scheint mir zu sein, dass die Agninatur des Altars gekennzeichnet und verstärkt werden soll, indem man das Agnithier die Baumaterialien begleiten und von der Baustätte gleichsam Besitz nehmen lässt.

Die oben erwähnte Rolle der Ziege als eines zweiten Agnithieres tritt auch in dem bemerkenswerthen Satz hervor, dass, wenn das Feuer bei der Reibung nicht zum Vorschein kommen will, man in das rechte Ohr einer Ziege statt in ein Opferfeuer opfern dürfe: dann darf man kein Ziegenfleisch essen. Oder man opfert auf Kuṣagras: dann darf man auf solchem Grase nicht sitzen. „Agnihaft fürwahr ist die Ziege: im Ziegenagni ist somit das Feueropfer für ihn dargebracht", erklärt ein Brāhmaṇa[1]).

Eine andre Bedeutung scheint mir das Ross im Zusammenhang einer bestimmten Form der Somafeier[2]) zu haben, bei welcher der für sie characteristische Gesangvortrag während des Sonnenuntergangs stattfindet: hier steht neben den Sängern nach der Vorschrift einer Schule ein weisses oder röthlich braunes Ross, nach andern Autoritäten ein schwarzes. Die Sänger halten während ihres Vortrags Gold in der Hand, ohne Zweifel als Sonnensymbol. Auch das Ross wird die Sonne repräsentiren[3]), das schwarze offenbar mit specieller Beziehung auf den Sonnenuntergang.

---

1) Kāty. XXV, 4, 4 fgg. (hier ist das Masculinum *aja* offenbar als geschlechtlich indifferent gebraucht): Taitt. Brāhmaṇa III, 7, 3, 1 fg. (hier das Femininum).

2) Dem Shoḍaṣin. Vgl. Taitt. Saṃh. VI, 6, 11, 6: Āpastamba XIV, 3, 1 fg.: Kāty. XII, 6, 1: Pañc. Br. XII, 13, 26: Lāty. III, 1, 4.

3) So heisst es beispielsweise Ṛv. VII, 77, 3 von der Morgenröthe, dass sie das weisse Ross führt — naturlich die Sonne. Von dem Opfer-

Ein besonders deutliches Beispiel der Verkörperung des Gottes in einem Thiere giebt das dem Rudra dargebrachte „Spiessrindopfer“[1]). Neben dem Opferfeuer werden zwei Hütten errichtet und in die eine ein männliches Rind, in die andre „die Gnadenspenderin“, in die Mitte von beiden „der Sieger“ hingeführt — nach der überlieferten Erklärung „die Gattin“ und „der Sohn“ jenes ersten Rindes. Den drei Thieren wird Wasser gegeben und man lässt sie die Opferspeise berühren, welche dann dem Gott Rudra, der Gattin des Gottes und dem „Sieger“ geopfert wird. —

Damit dürften die hauptsächlichsten Beispiele von Thierfetischen — sie betreffen characteristischer Weise durchweg Hausthiere — im höheren vedischen Cult annähernd erschöpft sein. Bedeutend ist die Rolle, welche derartige Verkörperungen des Gottes in der vedischen Zeit spielen, offenbar nicht, wir werden sagen dürfen, nicht mehr. Die ganze Richtung, in welcher sich wenigstens die reineren und höheren Strömungen des religiösen Lebens bewegten, begünstigte jene Vorstellungsform nicht. Der Wohnort der wichtigsten Götter in der Himmelshöhe, die Gestalt, in der sie gedacht wurden heldenhaften oder königlichen Menschen gleich, der Verkehr, in welchen man bei dem unsichtbar von den Göttern besuchten Opfer zu ihnen trat, nicht durch Zauber sie zwingend sondern mit Gaben und Bitten ihren guten Willen gewinnend: dies Alles war nicht dazu angethan, sich mit Vorstellungen von der Verkörperung des Gottes in Thiergestalt zu verbinden. Dass trotzdem Reste von Thierfetischismus und vermuthlich auch Neubildungen nach diesen alten Mustern nicht ganz fehlen, kann nicht befremden. Die Anschauung, welche das

ross wird gesagt, dass es von den Göttern und der Sonne verfertigt sei (Ṛv. I, 163, 2). — Vgl. noch Ait. Br. VI, 35 etc. sowie die von Weber Ind. Stud. XIII, 247 A. 3 gesammelten Brāhmaṇastellen.

[1]) Es wird erst in einigen Texten des Gṛhyarituals besprochen. Hiraṇyakeçin G. II, 8. Vgl. Āpastamba G. VII, 20.

vedische Zeitalter mit dieser cultischen Verwendung der Thiere verband, scheint nicht die zu sein, dass die volle Majestät des Gottes — etwa wie die Agnis in der Flamme, die Somas in dem heiligen Kraut — in dem Stier oder Ross wohnt: dann würden diesen Thieren andre Ehren erwiesen werden. Sondern zwischen Gott und Thier besteht eine gewisse Gemeinsamkeit der Substanz, ein Zusammenhang von der Art, wie er uns weiter unten bei der Betrachtung des vedischen Zaubercultus fortwährend beschäftigen wird: der Zauberer lässt, um irgend ein direct nicht erzielbares Wirken oder Leiden einer Person oder Sache hervorzubringen, ein Bild dieser Person oder Sache, etwas ihr irgendwie Aehnliches, von ihr Kommendes, mit ihr in Berührung Stehendes in der gewünschten Art wirken oder leiden. So werden wir ganz dieser allverbreiteten Technik der Zauberei entsprechende Manipulationen mit einem Feuerbrand oder mit Gold oder mit einem Rade antreffen, welche auf die Sonne zu wirken bestimmt sind[1]). In eben dieser Weise scheint das Thier als ein mit dem Gott in innerer Verbindung stehendes Wesen und insofern als Handhabe für einen sich auf ihn richtenden Zauber gedacht zu sein. Es ist nicht ein constant verehrtes Cultobject, sondern ein nur für den Moment seine Rolle erfüllendes cultisches Utensil. Der verblasste Rest einer Denkweise scheint sich zu zeigen, die vermuthlich einst mit derberer Identification des Gottes und des sichtbaren Objects arbeitete und die reichlichere Spuren hinterlassen haben würde, hätte — wie es etwa in Aegypten der Fall war — eine entwickelte bildende Kunst und die Existenz von tempel-

[1]) S. unten S. 88. Wir würden die Erörterung dieser Fälle, in denen das Rad u. s. w. ganz dieselbe Rolle spielt wie hier das Pferd oder der Stier, schon hier angeschlossen haben, wenn dem nicht die Beschränkung der gegenwärtigen Erörterung auf das Verhältniss der Thiere zu den Göttern entgegenstände.

artigen Cultmittelpunkten die Entstehung von Thieridolen, die Pflege von heiligen Tempelthieren begünstigt[1]). —

Wir können unsre Betrachtung der mythischen Thierwelt nicht abschliessen ohne einen Blick auf die Beziehungen zu werfen, welche der Glaube zwischen thierischem und menschlichem Dasein statuirt. Die Vorstellung von substanzieller Einheit zwischen Thier und Mensch, welche in die altindische Zeit natürlich nur in Ueberlebseln hineinragt, kommt zunächst in dem Glauben an werwolfsartige Wesen zum Ausdruck. Dahin gehören vermuthlich die „Menschentiger"[2]) und sodann die Nāgas[3]): scheinbare Menschen, die in Wahrheit Schlangen sind und deren Schlangennatur, wie ein altbuddhistischer Text sagt[4]), bei zwei Gelegenheiten zur Erscheinung kommt, bei der Begattung und im Schlaf[5]). Vor

---

[1]) Dass neben der hier besprochenen Beziehung der verschiedenen Götter zu wesensverwandten Thieren der Glaube an vorübergehende, im Verlauf dieses oder jenes Abenteuers erfolgende Verwandlungen der Götter und götterähnlicher Wesen in Thiere aller Art (vgl. Indra und den Adler, oben S. 75) — übrigens natürlich auch in Menschen — steht, braucht hier eben nur kurz berührt zu werden. So gut die Fähigkeit solche Gestalten anzunehmen dem menschlichen Zauberer beigelegt wird, kommt sie selbstverständlich auch dem Gott zu, dessen Menschenähnlichkeit natürlich Aehnlichkeit mit dem auf der Höhe der Zauberkunst stehenden Menschen bedeutet.

[2]) Vāj. Saṃh. XXX, 8; Çatapatha Br. XIII, 2, 4, 2.

[3]) Der Verdacht, dass der Glaube an diese Menschenschlangen ebenso wie der Schlangentotem (S. 86 fg.) von den indischen Urbewohnern stammt, kann nicht unterdrückt werden.

[4]) Vinaya Piṭaka, Mahāvagga I, 63. Winternitz, der Sarpabali 17. Im Hinblick auf solche Wesen wurde, wer die buddhistischen Mönchsweihen zu empfangen wünschte, gefragt: Bist du ein Mensch? (Mahāvagga I, 76). Wie in europäischen Sagen die Schwanenjungfrau durch den Raub ihres Schwanenhemdes in der menschlichen Gestalt festgehalten wird, so in einer indischen Erzählung (Benfey Pañcatantra II, 147) der Nāga durch Verbrennen der Schlangenhülle.

[5]) Man vergleiche weiter den Abschnitt unten über die Zauberei

Allem wichtig aber für die Forschung wird es sein, die mit Wahrscheinlichkeit auch im alten Indien zu erwartenden Spuren eines einstigen Glaubens an die Abstammung des Menschengeschlechts oder einzelner menschlicher Stämme und Familien von thierischen (resp. pflanzlichen) Vorfahren (Totemismus)[1]) zu sammeln. Es darf als feststehend betrachtet werden, dass dieser Glaube mit den an ihn geknüpften Gebräuchen bei dem grössten Theil der Naturvölker ein geradezu beherrschendes Element des religiösen wie des socialen Wesens gebildet und dann später, als die fortschreitende Erkenntniss der Wirklichkeit ihn selbst beseitigt hatte, noch durch lange Zeit in der Form von Ueberlebseln seine Spuren zurückgelassen hat[2]). Für das alte Indien kann ich hier vorläufig nur die ersten Anfange einer Sammlung zum Theil keineswegs unzweifelhafter Reste dieser Art vorlegen; hier bleibt eben fast Alles der Zukunft zu thun. Zunächst weise ich auf die vedischen Volksnamen der Fische (Matsya), der Ziegen (Aja), der Meerrettigleute (Sigru) hin. Es gab ein Priestergeschlecht der Schildkröten (Kaśyapa), dessen Stammvater, mit Namen „Schildkröte", ein kosmogonisches, dem Weltenschöpfer Prajāpati nahestehendes oder ihm identificirtes Wesen ist. In der Gestalt eines Kūrma — dies ist ein andres Wort für Schildkröte — hat Prajāpati alle Geschöpfe

---

betreffs der zauberischen Annahme der Thiergestalt, und den Abschnitt uber das Leben nach dem Tode betreffs des Eingehens der Seelen Verstorbener in Thiere.

[1]) Da fur das griechische und italische Alterthum Spuren des Totemismus mit Wahrscheinlichkeit nachgewiesen sind, findet die treffende Bemerkung Frazers (Totemism 94) Anwendung, dass der Totemismus wenn fur ein arisches Volk dann auch fur alle constatirt ist: denn dass ein einzelner Stamm denselben nach der Völkertrennung entwickelt oder von aussen entlehnt haben sollte, ist unwahrscheinlich.

[2]) Eine vortreffliche Orientirung über diese Verhältnisse giebt Frazers in der vorigen Anm. citirte Schrift (London 1887).

erschaffen, sagt ein Brāhmaṇa[1]): *Kūrma* aber ist so viel wie *Kaṣyapa*; „deshalb sagt man: alle Geschöpfe sind Kinder der Schildkröte (des Kaṣyapa)“. Und in einer buddhistischen Erzählung[2]) wird zur Schildkröte, die sich an den Geschlechtstheilen eines Affen festgebissen hat, gesagt: „Die Schildkröten sind Kaṣyapas, die Affen sind Kauṇḍinyas[3]). Kaṣyapa, lass den Kauṇḍinya los; Begattung hast du mit ihm vollzogen“: wie es scheint, wird ein Ehehinderniss, das zwischen den menschlichen Familien besteht, ihren thierischen Verwandten entgegengehalten. — Andre priesterliche Familien sind die Rinder (Gotama[4])), die Kälber (Vatsa), die Hunde (Ṣunaka), die Eulen (Kauṣika), die Froschkinder (Māṇḍūkeya). Wenn eine Kuh Göttermutter ist, die Ādityas Kuhgeborne heissen, warum sollen nicht menschliche Familien der „Rinder“ oder „Kälber“ eine ähnliche Abkunft haben?“ — Unter den Legenden, welche Fürstengeschlechter betreffen, finden wir die vom König Sagara: seine Gattin gebiert ihm einen Kürbis, in dessen Innern sich 60 000 Söhne befinden[5]). Ikshvāku, der Name eines der grössten Königsgeschlechter, bedeutet Gurke[6]). Der Vater des Saṃvaraṇa, auf den sich die Kurukönige zurückleiteten, hiess Ṛksha (Bär). Weniger in Betracht wird es kommen, wenn eine Reihe von indischen Völkerstämmen sich „Schlangen“ nennen und ebenso wie auch das Königsgeschlecht von Chūtiā Nāgpur ihren Ursprung von Schlangen herleiten[7]): es scheint — trotz des brahmanischen

---

1) Ṣatapatha Br. VII, 5, 1, 5.

2) Kacchapajātaka (Jātaka vol. II p. 360).

3) Eine andre Brahmanenfamilie. Dass ihr Name Affen bedeute, ist anderweitig, so viel ich sehe, nicht bekannt.

4) Das Wort „Rind“ (go-) erscheint hier mit dem Superlativsuffix.

5) Rāmāyaṇa I, 38.

6) Vgl. Lassen Ind. Alt. I². 597 A. 1.

7) Winternitz, der Sarpabali 19 fg. Die Mitglieder des genannten Fürstenhauses tragen Turbane in Form einer zusammengeringelten Schlange:

Anstrichs, welchen die Erzählung von dem Schlangenahnherrn dieses Hauses trägt — dass wir es hier mit unarischem Glauben zu thun haben.

Wir wagen nicht auch nur in der Form der unbestimmten Vermuthung eine Ansicht darüber auszusprechen, was etwa unter den altindischen Speiseverboten den typisch totemistischen Character tragen möchte — der Stamm geniesst das Thier nicht, von dem er seine Abstammung herleitet[1] —, oder ob sacralen Gebräuchen wie z. B. dem Sichumhüllen mit dem Fell der schwarzen Antilope als Vorbereitung zum Opfer, als Abzeichen des Asketenthums etc. in Indien wie dies allem Anschein nach für ähnliche Gebräuche andrer Völker gilt[2], totemistische Natur beizulegen ist. Ueber derartige Fragen kann Klarheit, wenn überhaupt, nur von der Zukunft kommen.

Leblose Symbole der Götter. Den oben beigebrachten Fällen, in welchen ein Thier im Zusammenhang der Culthandlung den Gott oder ein götterähnliches Wesen wie die Sonne vertritt, reihen wir hier solche an, in denen ein lebloses Object dieselbe Geltung hat[3].

Bekannt ist der Vers des Ṛgveda (IV, 24, 10): „Wer kauft diesen meinen Indra für zehn Milchkühe? Wenn er

---

ihr Siegel ist eine Cobra mit Menschengesicht. — Hier sei auch die buddhistische Geschichte von dem Einsiedler erwähnt, der eine Giftschlange pflegte, weil sie der Sohn seines Lehrers sei (Veḷukajātaka, Jāt. vol. I p. 245).

[1] Einige Formen des Speiseverbots, welche den Gedanken an einen Nachklang des Totemismus vielleicht nahe legen konnten, sind unten in dem Abschnitt uber die cultischen Observanzen besprochen worden.

[2] Siehe A. Lang, Myth, Ritual, and Religion II, 73. 106. 213; Sayce, Hibbert Lectures (1887), 285.

[3] Wir rechnen hierher nicht die Falle, in welchen es sich um das Verhältniss des seinem ganzen Wesen nach ein Naturobject beseelenden Gottes und dieses Naturobjects handelt (Agni und das Feuer etc.).

die Feinde getödtet hat, mag er ihn mir wiedergeben"[1]). Man hat an ein wunderthätiges Bild des Indra gedacht, möglicherweise mit Recht; aber auch ein von bildender Kunst unberührter Fetischstein kann dieselben Dienste gethan haben.

Häufig werden im Cult Sonnensymbole verwandt. Neben dem Ross, das oben (S. 81) besprochen ist, erscheint zunächst das Rad[2]), in seiner Vereinigung der Kreisform und des Sichbewegens der Sonne besonders nahe vergleichbar. So trägt beim Vājapeyaopfer der für das Anbinden der Opferthiere bestimmte Pfosten einen aus Weizenmehl hergestellten Radkranz. Man legt eine Leiter an, und der Opfernde spricht zu seiner Gattin: „Komm, Weib, wir wollen zur Sonne steigen". Er steigt hinauf und fasst den Radkranz an mit dem Spruch: „Wir sind zur Sonne gelangt, ihr Götter!"[3]) Ein andres Sonnensymbol erscheint bei der Sonnenwendfeier (Mahāvrata): ein Vaiçya und ein Çūdra — also ein Arier und ein Repräsentant der nichtarischen Mächte im Himmel und auf Erden — streiten sich um ein weisses, rundes Fell. Der Çūdra lässt es los und läuft fort; der Andre schlägt ihn mit demselben Fell nieder[4]). — Häufig tritt im Ritual Gold als Sonnensymbol auf. So treffen wir es, zugleich mit noch

[1]) Darf die für ein Indrafest im Kauçikasūtra 140, 7 gegebene Vorschrift: „sie stellen den Indra auf" hier verglichen werden?

[2]) Vgl. das Sonnenrad der Kelten (Gaidoz, Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue), der Germanen u. s. w. Da die Indogermanen den Wagen kannten, ist es möglich, wenn auch natürlich nicht erweislich, dass dies Sonnensymbol älter ist als die Volkertrennung.

[3]) Weber, Ueber den Vājapeya 20. 34 fg., der nur irrig statt „Sonne" „Himmel" setzt. — Das Sonnenrad begegnet auch bei der Anlegung des Opferfeuers, s. unten den Abschnitt über Agni.

[4]) Lātyāyana IV, 3, 7. 14. 15 (vgl. Hillebrandt Sonnwendfeste in Alt-Indien 43). Der Commentar sagt: Es heisst (wohl in einem Brāhmaṇa; vgl. das Citat aus Kāthaka 34, 5 im Pet. Wort. unter parimaṇḍala): Das Fell ist rund. So wird die Gestalt der Sonne hergestellt.

einem Symbol von gleicher Bedeutung, in der Vorschrift für den Opferer, welcher die rechte Zeit für eine vor Sonnenuntergang vorzunehmende Wasserschöpfung versäumt hat: er soll, wenn er das Wasser schöpft, einen Feuerbrand darüber halten, oder er soll Gold darüber halten: „damit wird die Gestalt dessen hergestellt der da glüht[1])". Wer die vor Sonnenuntergang zu vollziehende Entnahme des Opferfeuers nicht rechtzeitig besorgt hat, „möge gelbes Gold an Darbhagras anbinden und sagen, dass man das im Westen hinhalten soll. Damit wird die Gestalt dessen hergestellt der da glüht[2])". — Bei der Schichtung des Feueraltars wird eine Goldplatte aufgelegt: „jene Sonne ist die Goldplatte[3])". — Haben wir ein Sonnensymbol auch in dem Thongefäss zu sehen, das als „der grosse Held" (*mahāvīra*) benannt und zur Aufnahme des glühenden Milchtranks für die Aśvin bestimmt ist[4])? Diesem Topf sollen, wenigstens nach einem der Brāhmaṇatexte[5]), die rohen Züge eines menschlichen Gesichts gegeben werden: ist die unten zu begründende Vermuthung richtig, dass die Darbringung des Gluthtranks ein auf die Sonne und ihre Hitze bezüglicher Zauber ist[6]), so könnte es sich um ein Abbild der als Menschengesicht vorgestellten Sonne handeln: eine Deutung die nur mit äusserster Reserve hier vorgeschlagen sein möge[7]).

---

[1]) Śatapatha Br. III, 9, 2, 9. „Er der da glüht" ist in den Brāhmaṇatexten ein häufiger Ausdruck für die Sonne. — Hier sei noch die Vorschrift erwähnt, den Veda nicht Nachts in einem Walde, „in dem kein Feuer oder Gold ist" zu studiren. Āpastamba Dh. I, 3, 11, 34.

[2]) Śatapatha Br. XII, 4, 4, 6.

[3]) Ebendas. VII, 4, 1, 10.

[4]) Siehe unten in der Darstellung des Cultus (Abschnitt „die einzelnen Feste und Opfer").

[5]) Śatapatha Br. XIV, 1, 2, 17.

[6]) Darüber das Nähere in der Darstellung des Cultus.

[7]) Mit mehr Zuversicht wurde man sich eine Meinung bilden, wenn sich feststellen liesse, was das in den zugehorigen Sprüchen vielerwähnte

Bei der Schichtung des Feueraltars wird die Goldfigur eines Mannes mit eingemauert: es scheint, dass dieselbe als Fetisch des Agni zu verstehen ist[1]). Auf Agni deutet das Gold[2]) und eine Reihe an Agni gerichteter Verse, mit welchen man Opferbutter über diese Figur ausgiesst[3]). Wie die gefährlichen Kräfte des Feuers als demselben innewohnend gedacht wurden, geht aus der Vorschrift hervor: „Nicht soll man von vorn daran vorbeigehen, damit man nicht von diesem Agni beschädigt werde“[4]).

Einen weiteren Fall der Darstellung von Gottheiten durch ein materielles Object liefert möglicherweise das Thieropfer; doch handelt es sich um eine Auffassung, für welche ich irgend erhebliche Wahrscheinlichkeit nicht in Anspruch nehmen möchte. Bei diesem Opfer bewegen sich mannichfache Riten um den Pfosten (*yūpa*), an welchen das Thier

„Haupt des Makha“ ist. Indra schlug dem Makha das Haupt ab (Ṛv. X, 171, 2). Gab es einen Mythus, nach welchem die Aşvin aus diesem abgeschlagenen Haupt die heisse Opfermilch tranken, ähnlich wie sie aus dem Körper des wie es scheint einmal mit Makha zusammen genannten Namuci heilkräftige Flüssigkeit sogen (Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. 1893 S. 347. 348 Anm. 2)?

1) Der Ritus ist von Weber Ind. Stud. XIII, 248 fg. beschrieben. Das Şatapatha Br. VII, 4, 1, 15 erklärt den Mann als Prajāpati, Agni und den Opfernden.

2) Das Gold als in Beziehung zu Agni stehend spielt auch bei der Anlegung des Opferfeuers eine Rolle. Es wird dabei nicht eigentlich als Abbild oder Gestalt des Agni, sondern als Agnis Samen definirt, der in die Wasser ergossen sich in das (in den Flüssen befindliche) Gold verwandelt habe (Şatapatha Br. II, 1, 1, 5; Āpastamba Şraut. V, 2, 1). Etwas anders Maitr. Saṃh. I, 6, 4 am Ende, wo das Gold als „Agnis Glanz“ erklärt wird.

3) Vāj. Saṃh. XIII, 9 fgg.

4) Şatapatha Br. VII, 4, 1, 24. Aehnlich ist, dass man bei den Dhishnyas (den Opferständen der Priester) nicht den Soma dicht vorbei tragen soll, denn jene repräsentiren die somagierigen Gandharven (Hillebrandt Mythologie I, 443 fg.).

gebunden wird. Der Pfosten wird gesalbt und mit einem Grasseil umwunden, gewissermassen bekleidet[1]). Weist das vielleicht darauf hin, dass er ein menschliches oder übermenschliches Wesen repräsentirt? Dem Kopf dieses Wesens würde der Aufsatz (*cashāla*) auf dem Opferpfahl[2]) entsprechen. Die Brāhmaṇatheologen setzen nicht selten den Opferpfahl mit dem Opferherrn gleich. Sollte er ursprünglich eine Gottheit bedeutet haben? Man wird an die Ashera des semitischen Opfers erinnert, einen Pfahl neben dem Altar, der wie es scheint gesalbt wird und sich als Repräsentant der Gottheit erweist[3]). Der Einwand liegt nahe, dass der Opferpfahl nur beim Thieropfer erscheint, wo er den klaren Zweck hat, dass das Thier an ihn angebunden wird: die Gegenwart der Gottheit aber würde bei jedem andern Opfer mit demselben Recht ihren Ausdruck verlangen. Diese Schwierigkeit ist nicht gerade unüberwindlich; es ist denkbar, dass der Fetischpfahl, als seine Bedeutung nicht mehr verstanden wurde, im Allgemeinen aus dem Opferritual verschwand und sich gerade beim Thieropfer nur erhielt, wo ein secundär damit verbundener Zweck ihn schützte. Doch, wie schon bemerkt wurde, liegt es mir fern, in dieser Auffassung des Pfahls mehr als eine ganz unsichere Vermuthung sehen zu wollen; eine, wie ich glaube, wahrscheinlichere Erklärung für die Salbung und Ausschmückung des Pfahles ergiebt sich daraus, dass derselbe als Baum betrachtet wurde — er wird in der That im Ṛgveda[4]) stehend als „Waldesherr“ angerufen —: so scheint an diesen in die heilige Handlung

[1]) Schwab, das altindische Thieropfer 68 fgg. Vgl. namentlich Ṛgveda III, 8.

[2]) Schwab S. 9.

[3]) Rob. Smith, Religion of the Semites I, 171 fg., 175 Anm. 1. 187; Stade, Gesch. d. Volkes Israel I, 461. — Im Allgemeinen vergleiche man uber den Pfahlfetisch Lippert, Kulturgeschichte II, 376 fg.

[4]) III, 8 und in den Āprīhymnen.

verflochtenen Baum ein Stück von altem Baumcultus anzuknüpfen[1]). —

Fassen wir zusammen, so finden wir — ähnlich wie bei der Betrachtung der Thierfetische — nirgends oder kaum irgendwo das materielle Object als dauernden, in continuirlichem Cultus verehrten Vertreter des Gottes. Die Zauberei, welche das Bild einer Sache oder was sonst ihr irgendwie verwandt ist, benutzt um auf sie selbst zu wirken, reicht wie durch das ganze Leben so auch in den Cultus hinein und bedient sich für dessen Zwecke statt der wirklichen Sonne ihrer Abbilder, des Rades oder des Feuerbrandes. Im Ganzen des vedischen Cultus aber haben diese Gebilde eines allen Zeiten und allen Völkern gemeinsamen Zauberwesens keine Bedeutung; mit den lebendigen, vorwärts strebenden Strömungen des vedischen religiösen Denkens stehen sie ausser Zusammenhang.

Die Vielheit der Götter.

Die Götter werden einander befreundet gedacht, wie es sich bei diesen Freunden der Menschen, welchen allen Hinneigung zu Recht und Güte gemeinsam ist, von selbst versteht. „Alle Götter eines Herzens, eines Sinnes wandeln in einem Willen auf gerader Bahn“ (Ṛv. VI, 9, 5). Reibungen kommen zwar vor — so scheucht Indra die Morgenröthe fort

---

[1]) Vgl. unten die Besprechung der Baum- und Waldgeister. — Dem umwundenen und gesalbten Opferpfahl ähnlich, aber mit deutlicherem Fetischcharacter ausgestattet ist der „mit Wohlgerüchen bestrichene, mit einem Gewand oder Faden umwickelte Stab“, welcher in den ersten, in Keuschheit zu verbringenden Nächten nach der Hochzeit zwischen den Neuvermählten liegen soll (Âpast. G. III, 8, 9; vgl. Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell S. 88). Ein Commentator erklärt diesen Stab als Symbol des Gandharven Viṣvâvasu; in der That wird, wenn derselbe fortgethan wird, dazu der Vers gesprochen: „Hebe dich fort von hier, Viṣvâvasu“ etc.

und zerbricht ihren Wagen; er erzürnt sich mit den Maruts um das Opfer der Agastya —, aber im Ganzen herrscht in der Götterwelt doch Frieden und Bundesgenossenschaft gegenüber den gemeinsamen Feinden. Truppweise auftretende niedere Gottheiten bilden das Gefolge eines grösseren Gottes. Besonders häufig aber erscheinen die Götter paarweise verbunden als ausgestattet mit derselben Herrlichkeit, als gemeinsame Vollbringer derselben Thaten und Empfänger derselben Opfer und Lobpreisungen. Es ist wahrscheinlich, dass dieser oft wiederholte, in der Poesie wie im Ritus fest ausgeprägte Typus des Götterpaares durch ein einzelnes solches Paar von Natur zusammengehöriger Gottheiten hervorgerufen ist, welchem dann willkürlicher zusammengestellte Göttercombinationen nachgebildet wurden. Das Muster wird in Mitra-Varuṇa vermuthet werden dürfen, dem im Ṛgveda hervortretendsten und am festesten verbundenen dieser Paare, für welches ebenso sein hohes Alter spricht — es lässt sich in die indoiranische Zeit zurückverfolgen — wie sein wahrscheinlicher Zusammenhang mit den vornehmsten aller für ein solches Paar von Parallelgöttern in Frage kommenden Naturwesenheiten, mit Sonne und Mond. Die nachgebildeten Paare[1]) zeigen meist Indra in Verbindung mit einem andern Gott, welchen man ehrt, indem man ihn in die Gemeinschaft des mächtigsten Gottes aufnimmt. Ein einziger Hymnus — oder ein Hymnenconglomerat — ist dem Paar gewidmet, welches dann in der jüngeren, die Speculationen über das Opfer immer einseitiger hervorkehrenden Vedaliteratur zu besondrer Bedeutung gelangt, dem Paar von Agni und

---

[1]) Man lasse sich bei der Feststellung solcher Paare nicht durch den häufigen, gegenwärtig mit annähernder Sicherheit erkennbaren Fall täuschen, dass zwei an verschiedene Gottheiten gerichtete, von einander unabhängige Hymnen durch die Diaskeuasten des vedischen Textes zu einer scheinbaren Einheit an einander geschoben sind.

Soma, dem Opferfeuer und der vornehmsten Opfergabe, den beiden göttlichen Schutzpatronen des Opfers[1]).

Einen Staat mit einem anerkannten Oberhaupt bildet die Götterwelt nicht, oder es finden sich doch zu einer solchen Vorstellung nur Ansätze. Bald erscheint der eine, bald der andre Gott als mächtigster, höchster — wir kommen auf dies Schwanken noch zurück —: besonders aber sind es zwei Götter, welche über die andern hervorragen, Indra und Varuṇa. Ist es schon an sich vollkommen begreiflich, dass aus verschiedenen Sphären des Naturlebens sich Göttergestalten so mächtig emporheben konnten, dass für keine von ihnen eine geringere Stelle als die erste hoch genug schien, so kommt, um die Concurrenz zwischen Indra und Varuṇa zu erklären — wenn unsre Annahmen über die Vorgeschichte Varuṇas[2]) richtig sind — noch ein besondres Moment hinzu: neben dem aus indogermanischer Vorzeit ererbten Indra steht Varuṇa aus der Fremde stammend; der Glaube getrennter Nationen hat in jenem und in diesem eine solche Machtfülle

[1]) Hillebrandts (Mythol. I, 461, vgl. Gött. Gel. Anz. 1890 S. 401) Vermuthungen über die Herkunft des Agni-Soma-Cultus „von einem Stamme, der die Thieropfer in das brahmanische Ritual mit herüber brachte“ scheinen mir der Grundlage zu entbehren. Die Thieropfer sind von jeher im brahmanischen Ritual heimisch gewesen: nichts deutet darauf hin, dass sie einem besondern Stamme angehörten. Den Hergang aber in Bezug auf das im Ṛgveda noch fast verschwindende, später um so stärker hervortretende Paar Agni-Soma lassen die vorliegenden Daten, wie ich meine, mit grosser Wahrscheinlichkeit erkennen. Irgendwo – vermuthlich (wegen Ṛv. I, 93) im Kreise der Gotamidenfamilie — gerieth man auf den Gedanken, jene beiden göttlichen Opferpatrone zu einem Paar zusammenzufassen. Der Gedanke fand, wie natürlich, in den Kreisen der Opferkünstler Anklang, und so kam es dahin, dass Agni-Soma bei den meisten oder allen Opfern eben als Patrone jedes Opfers mit angerufen wurden. Beim Gebäckopfer erhielten sie die beiden „Buttertheile“ (*ājyabhāga*): beim Somaopfer wurde das dem Soma vorangehende Thieropfer für sie eingeführt oder auf sie übertragen.

[2]) Siehe unten den betreffenden Abschnitt.

niedergelegt, dass, sobald beide sich begegneten, sie sich als Rivalen die erste Stelle streitig machen mussten. Diese Begegnung fand in indoiranischer Zeit statt, und so kann es nicht anders sein, als dass die älteren Phasen des Streites, der hier gespielt haben mag, für uns im Dunkel liegen. Was wir sehen ist dies, dass in Iran Varuṇa — der Ahura des Avesta — den Sieg davon getragen hat, welcher ihm, dem höchsten Herrn von Recht und Reinheit, auf dem Boden der von ethischen Motiven beherrschten zarathustrischen Lehre nicht fehlen konnte. Im Veda dagegen steht Indra im Vordergrunde. Wohl erhebt manches Wort in den an Varuṇa gerichteten Liedern auch diesen auf die höchste Höhe, und zahlreiche Vergleichungen zwischen beiden Göttern — vor Allem das sogleich näher zu betrachtende Kampfgespräch derselben — zeigen, dass man Varuṇa vor allen Andern als einen Rivalen der Grösse Indras ansieht. Aber der Schwerpunkt des Cultus und der religiösen Poesie fällt doch auf die Seite Indras. Bei den Opfern der kriegerischen Fürsten, für welche die Sänger dichteten, musste die Bitte um Macht und Sieg, um die Gaben, welche Indra gewährte, das Verlangen nach Vergebung der Sünden, der Gnade Varuṇas, übertönen. Und die liturgische Poesie galt vornehmlich dem Somaopfer: der grosse Somatrinker aber war Indra. So tritt neben dem Preise Indras der Gedanke an die Hoheit Varuṇas doch nur im einzelnen Moment für den vedischen Dichter in den Vordergrund, etwa wo das Nachsinnen über die höchsten Ordnungen der Welt ihn hervorruft oder das Gefühl des Verfolgtseins durch den Zorn des Gottes, welcher die Sünden straft[1]).

[1]) Die von verschiedenen Forschern geäusserte Ansicht, dass Varuṇa und die Ādityas die höchsten Götter eines älteren Zeitalters gewesen seien und dann später erst Indra sie verdrängt habe, geht meiner Ansicht nach einen Schritt über das was bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann, hinaus. Dass der Cult des Gewittergottes in der älteren

Wir erwähnten schon, dass der Ṛgveda (IV, 42) ein Kampfgespräch der beiden Götter enthält. Es hebt mit einer Rede des Varuṇa an:

„Mir dem ewigen Herrscher wahrlich gehört das Königthum, dem alle Unsterblichen vereint[1]) gehorchen. Dem Willen Varuṇas folgen die Götter. Ich herrsche über das oberste Reich, über des Himmels Hülle.

„Ich bin der König Varuṇa. Mir zuerst ward Wundermacht zu eigen. Dem Willen Varuṇas folgen die Götter. Ich herrsche über das oberste Reich, über des Himmels Hülle.

„Ich Varuṇa habe, o Indra[2]), mit meiner Grösse der Lüfte Doppelreich[3]), das tiefe, weite, festgegründete, Himmel und Erde habe ich gefügt und gehalten, der ich wie Tvashṭar alles kenne was da ist.

„Ich habe die träufelnden Wasser schwellen gemacht. Den Himmel habe ich gehalten an des Rechtes Sitz. Durch das Recht hat der Aditi Sohn, des Rechtes Freund, die dreitheilige Welt ausgebreitet.“

Nun spricht Indra: „Mich rufen beim Rennen die Männer mit stolzen Rossen, mich in der Schlacht wen die Feinde umringen. Wettlauf schaffe ich Indra der Freigebige. Den Staub wirble ich Uebermächtiger auf.

„Ich habe alle Thaten gethan. Niemand ist der meiner göttlichen Kraft der unwiderstehlichen wehre. Wenn Somatrank und Loblied mich berauscht hat, erzittert der Lüfte grenzenloses Doppelreich.“

Die Erzählung, in welche diese beiden Reden hinein-

---

vedischen oder in der vorvedischen Zeit jemals entschieden hinter dem der Ādityas zurückgestanden habe, glaube ich kaum: in keinem Fall dürfen die gegen den alten Zustand der Dinge offenbar vollständig verschobenen Verhältnisse der avestischen Religion dafür geltend gemacht werden.

[1]) Ich lese mit Grassmann yātānāh für yāthā nah.

[2]) Ich lese mit Geldner (in den „Siebenzig Liedern“) den Vocativ.

[3]) Den niederen und den höheren Luftraum.

zugehören scheinen[1]), wird schliesslich in eine Versöhnung der streitenden Götter ausgelaufen sein. Einer der Schlussverse sagt: „Des Purukutsa Weib hat euch Indra und Varuṇa mit Opfer und Anbetung geehrt. Der gabt ihr den König Trasadasyu, den Feindetödter, den Halbgott“. Also die beiden Götter haben vereinte Verehrung empfangen, und vereint haben sie der Königin den Heldensohn verliehen[2]).

Uebrigens führt der Veda auch da wo er irgend einen Gott bestimmt als den höchsten anspricht, dessen Willen die übrigen befolgen, doch eine solche Vorstellung kaum irgendwo durch ihre Consequenzen durch. Weder veranschaulichen, so viel wir finden können, Erzählungen die über die andern Götter sich erhebende Macht und Würde eines Götterkönigs noch weisen die Cultordnungen auf derartiges hin. Das Denken des Zeitalters, mit dem wir uns hier beschäftigen, hat eben die Idee eines höchsten Weltregierers nur oberflächlich gestreift; ihre volle Tiefe zu erfassen ist dem indischen Geist nicht gegeben gewesen. —

Wie wir in den hier besprochenen Fragen Alles voll Schwankungen finden, kann überhaupt von den Göttern des

---

[1]) Sie ist, wie im Ṛgveda häufig, als Prosaumhüllung zu den allein erhaltenen, meist in Wechselreden bestehenden Versen hinzuzudenken.

[2]) Ich kann in diesem Liede vom Rangstreit des Indra und Varuṇa nicht finden, was man darin hat finden wollen („Siebenzig Lieder“ S. 27), ein characteristisches Document für einen Umschwung in der Rangordnung der Götter, der sich während der vedischen Zeit vollzogen habe, für ein Zurücktreten des in der arischen Periode angeblich an der Spitze stehenden Varuṇa hinter dem national indischen Indra. Gegenüber der Vorstellung von Varuna als höchstem arischem Gott verweise ich auf S. 95 Anm.; auch dass Indra nicht ebensogut wie Varuṇa dem arischen Glauben angehört habe sondern eine national indische Neuschöpfung darstelle halte ich für einen Irrthum. Am wenigsten scheint sich mir in dem Liede etwas wie ein Umschwung von einem älteren zu einem neueren Zustand zu verrathen: es steht nicht mehr da, als dass jeder Gott seine eigne Macht rühmt und dann, wie es scheint, bei dem Anlass eines bestimmten an die beiden

Veda gesagt werden, dass die Umrisse der einzelnen zum Verschwimmen in unbestimmte, unbegrenzte Formlosigkeit neigen. Der Phantasie des vedischen Dichters und des vedischen Volkes fehlt jenes Geheimniss der Gestaltungskraft, das den Göttern Homers ihre ewig lebendige Form gegeben hat. Es wäre zu viel gesagt, dass Agni oder Indra für die vedischen Dichter eigne Individualität nicht besessen hätten: aber die besondern Züge ihres Wesens werden nahezu überdeckt von dem, was allen Göttern gemeinsam ist und alle einander ähnlich macht, dem uniformartigen Gewande von Macht, Licht, Güte, Weisheit, welche in immer denselben stereotypen Ausdrücken zu preisen die vedischen Dichter nicht müde werden. Mancherlei trägt weiter dazu bei, dass die individuellen Gestalten der einzelnen Götter vermischt und verwischt wurden. Vielfach begegnen sich mehrere unter ihnen in denselben Functionen. Hilfe gegen böse Dämonen leistet das Feuer, das sie verbrennt, leistet aber auch der Schleuderer des Blitzes, der sie zerschmettert, und andre Götter mehr. So decken sich Agni und Indra in einer Reihe von Zügen, und die einmal vorhandene theilweise Uebereinstimmung hat dann natürlich die Tendenz sich über ihre ursprünglichen Grenzen hinaus auszubreiten; der Dichter geräth aus dem einen Geleise der routinemässigen Götterverherrlichung in ein andres, welches ihn dann eine kürzere oder längere Strecke weiterführt. Hier wird auch die oben (S. 93) berührte Neigung des Veda von Einfluss gewesen sein, die Götter zu Paaren zu verbinden. Indem man Indra und Agni

---

Götter gerichteten menschlichen Anliegens ein vermuthlich beide in gleichen Rang stellender Ausgleich getroffen wird. — Beiläufig bemerkt glaube ich auch nicht, dass das Lied X, 124, wie vermuthet worden ist, mit einem historischen Uebergang der Obmacht von Varuṇa auf Indra etwas zu thun hat: es scheint sich nur um den mythischen Kampf zwischen den Göttern und den schon hier wie in der späteren Literatur als Götterfeinden verstandenen Asuras zu handeln.

gemeinsam verherrlichte, dehnte man, was dem einen Gott zukam, auch auf den andern aus: Agni, sonst kein Somatrinker, wurde zum Somatrinker in Indras Genossenschaft; er wurde zum Vṛtratödter und Schwinger des Donnerkeils; er wurde wie Indra zum Gewinner der Kühe und Wasser, der Sonne und Morgenröthe. So wandert der Mythus von einem Gott zum andern; die Forschung muss sich davor hüten, ihm dann an beiden Stellen dasselbe Gewicht zuzuerkennen, sondern sie muss das Ursprüngliche und das Uebertragene unterscheiden. — Ganz besonders übrigens sind gewisse Bethätigungen, welche so zu sagen mythologisch mehr oder weniger herrenlos sind, dem beständigen Schwanken zwischen verschiedenen Gottheiten unterworfen. So wird das Lob die Weiten der Erde ausgebreitet, die Höhen des Himmels mit seinen Stützen festgestellt zu haben, bald Varuṇa als dem Herrn aller Ordnungen, bald Indra als dem Stärksten, bald Vishṇu als dem Durchmesser der Raumesweiten gezollt, und der Dichter, gewöhnt hier diesem dort jenem Gott den Ruhm solcher Thaten beizulegen, lässt dann die übrigen Götter nicht gern zurückstehen[1]). — Weiter werden die Vermischungen der Göttertypen dadurch befördert, dass dieselbe Naturwesenheit im Zusammenhang verschiedener mythologischer Vorstellungsgruppen erscheint. Das Wasser wird zunächst von Dämonen belebt, die eben nur Wasserbewohner sind. Aber das Wasser erweist sich auch durch Betrachtungen man kann sagen naturwissenschaftlicher Art, welche dann zur Quelle von Mythen werden, als Ursprungsort des Feuers: in der Tiefe der Wasser wohnt das Feuerwesen. So gelangt das „Wasserkind“ (*apām napāt*), ein allem Anschein nach

[1]) Wie weit hierin gegangen wird genüge ein Beispiel zu zeigen. Ein jüngerer vedischer Dichter, der verherrlichende Zaubersprüche für ein Amulet aus Darbhagras verfertigt, sagt von diesem Gras, dass es, „wie es geboren ward, die Erde befestigt, den Luftraum und den Himmel gestützt hat“. Atharvaveda XIX, 32, 9.

ursprünglich allein auf das Wasser bezüglicher Dämon, dazu mit Agni zu verschmelzen. Agni andrerseits geräth, indem das irdische Feuer als mit dem himmlischen Sonnenfeuer identisch aufgefasst wird, in den um die Sonne sich bewegenden Gedankenkreis hinein. Auf vielen Gebieten, nirgends aber stärker als in der Mythologie des Agni, wiederholt sich immer dasselbe, dass das Nachdenken über den Naturzusammenhang der mannichfachen Wesenheiten die eine als verborgen in der andern enthalten herausstellt. So gewinnt allmählich, hinzutretend zu dem gewissermassen naturwüchsigen Verschwimmen der Typen, eine bewusste Tendenz des Identificirens alles scheinbar Verschiedenen immer mehr an Bedeutung. Indem man das verborgene Wesen eines Gottes in seiner ganzen Tiefe und Vielseitigkeit zu entfalten sucht, gefällt man sich immer mehr darin es auszusprechen, dass dieser Gott auch das ist was ein andrer Gott ist. Die oberflächlichste Berührung — und vielleicht manchmal noch weniger — genügt, um den Sänger sagen zu lassen: „Du, o Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst. Du bist Mitra, wenn man dich entflammt. In dir, du Sohn der Kraft, weilen alle Götter. Du bist Indra für den Sterblichen, der dir huldigt. Du bist Aryaman, wenn du, o Selbstherr, der Jungfrauen verborgenes Wesen in dir trägst; wie Mitra, den wohlbegründeten, salbt man dich mit Kühen[1]) wenn du Eintracht schaffst unter den Gatten“ (V, 3, 1—2). An Stellen wie dieser kündigen sich, wenn auch erst von ferne, zukünftige Schicksale des vedischen religiösen Denkens an, sein Auslaufen in einen Pantheismus, für den alle Einzelpersönlichkeit, alles in sich begrenzte Dasein eine Phantasmagorie ist: was das Eine ist ist das Andre auch, und hinter den traumhaft verschwindenden Umrissen dieser Scheinwelt bleibt als wahrhaft seiend nur das grosse Eine übrig. Doch

[1]) D. h. mit der von der Kuh kommenden Butter.

den Weg vom vedischen Götterglauben zu dieser pantheistischen Brahmalehre zu verfolgen ist hier nicht unsre Aufgabe[1]).

---

[1]) Nur in der Kurze sei hier der Theorie des vedischen „Henotheismus“ gedacht (M. Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion 312 fgg.; Physical Religion 180 fgg.), des „Glaubens an einzelne abwechselnd als höchste hervortretende Götter“. Der vedische Dichter lege — wenigstens in grossen Schichten der Texte — jedem Gott, den er eben anruft, für den Augenblick Alles bei, was von einem gottlichen Wesen gesagt werden kann: jeder sei der Reihe nach durchaus unabhängig, durchaus der höchste, durchaus gottlich. Ich kann mein Bedenken gegen diese Vorstellung von einem Versinken des Geistes der vedischen Sanger in den Glauben an wechselnde, jedesmal hochste und einzige Gottheiten nicht zuruckhalten. Ich will nicht von den im Rgveda so haufigen Liedern an „alle Gotter“ sprechen, in welchen der Reihe nach sammtliche Hauptgottheiten und Schaaren auch der kleineren gepriesen werden: ich weise nur darauf hin, dass, wie wir immer deutlicher sehen, die grosse Masse der vedischen Lieder fur einen bestimmten rituellen Zweck gedichtet ist, fur das Somaopfer, welches schon damals in seinem weiten Rahmen die Verehrung ungefahr des ganzen alten Pantheon umfasste. Die Dichter, welche Indra oder Agni mit jenem scheinbar henotheistischen Versinken in die Anbetung immer des einen Gottes besangen, wussten als die erfahrenen Opfertechniker, die sie in der That waren, ganz genau, an welche Stelle des Opfers, vor welche und hinter welche andere Götter der gerade von ihnen verherrlichte Gott gehorte. Meines Erachtens erklaren sich die Eigenthümlichkeiten der vedischen Poesie, welche den Schein des Henotheismus hervorrufen, einerseits aus jener oben characterisirten Unbestimmtheit der Umrisse, die den vedischen Göttergestalten eigen ist, andrerseits aus der begreiflichen Hoflichkeit des Sängers oder Priesters gegenüber jedem der himmlischen Herrn, mit welchem zu reden er augenblicklich die Ehre hat.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die einzelnen Götter und Dämonen.

Agni.

Der vorvedische und der vedische Feuergott. Fragen wir nach der Vorgeschichte Agnis, des vedischen Feuergottes, so sind uns in Bezug auf die indogermanische Zeit natürlich nur ganz dürftige und unbestimmte Vorstellungen über die religiöse Geltung des Feuers erreichbar. Für wahrscheinlich darf gehalten werden, dass der Mythus von der Herabkunft des Feuers aus seiner himmlischen Heimath in jene Zeit zurückgeht, und ferner dass die aus praktischen Gründen selbstverständliche Sorge für die continuirliche Erhaltung des Feuers schon damals von gewissen Cultformen umgeben war. Neben dem dämonenvertreibenden Zauberfeuer scheint auch das Opferfeuer in die indogermanische Zeit zurückzugehen, und es findet sich wenigstens in der italisch-griechisch-arischen Cultursphäre die Sitte, diesem Feuer, wenn man sich seiner zur Uebermittlung von Gaben an die Götter bedient, selbst eine Gabe zu spenden. Offenbar aber war die Personification der im Feuer lebenden Macht noch eine ganz schattenhafte — anders als beispielsweise die des indogermanischen Gewittergottes —: sonst hätte sie sich schwerlich zu so verschiedenen Typen weiter entwickeln können, wie der weiblichen Gestalt der Hestia-Vesta bei den

Griechen und Italikern gegenüber dem männlichen Feuergott der asiatischen Völker.

Sehr viel bestimmter ist das Bild, welches die Vergleichung von Veda und Avesta für das indoiranische Zeitalter ergiebt. Damals stand das Feuer im Mittelpunkt eines hochentwickelten Cultus; ihm war die Pflege eines Priesterstandes gewidmet, dessen Glieder wahrscheinlich als „Feuerleute“ nach ihm benannt wurden, und die nicht nur durch das Feuer den Göttern, sondern auch dem Feuer selbst Darbringungen und Verehrung widmeten. Man personificirte es als starken, reinen, weisen Gott, gütig gegen das Haus, in dem man ihm mit Freuden diente, seinen Freunden ein Spender von Ruhm und Nahrung, von Heerden und kraftiger Nachkommenschaft und auch von geistiger Kraft, aber seinen Feinden ein Vernichter. Auch die Verschiedenheit der Formen und Aufenthaltsorte des Feuers — wie des Blitzfeuers, des Feuers das im Holz der Bäume wohnt und aus ihm durch Reiben hervorgelockt wird, u. s. w. — scheint das Denken schon jenes Zeitalters beschäftigt zu haben.

Wenden wir uns nun zum Veda, so sehen wir Agni neben Indra geradezu die bedeutendste Stelle im Cultus und in der religiösen Poesie einnehmen. Man wird sogar sagen können, dass ausserhalb der Sphäre des Somaopfers — mit welchem der Ṛgveda es fast ausschliesslich zu thun hat — und des grossen überwiegend im Namen des Kriegeradels ausgeübten Cultus von jenen beiden im Ṛgveda etwa gleichmässig hervortretenden Göttern Agni das entschiedene Uebergewicht hat. Zwischen ihm und Indra besteht ein fühlbarer Unterschied des Characters. An Indra tritt mehr die unbezwingliche, Alles niederwerfende Stärke, an Agni mehr die Weisheit hervor. Jener ist der grosse Kämpfer, dieser der grosse Priester[1]. So zeigt sich auch in den Gütern,

[1] Wobei es sich von selbst versteht, dass Anahnlichungen statt-

deren Verleihung man von beiden erwartet, ein freilich nur leise nuancirter Unterschied: auf Seiten Indras tritt mehr das Moment von Macht, Sieg, Triumph, auf der Agnis mehr das des häuslichen Wohlstandes, des Kindersegens, des ruhigen Gedeihens hervor.

Bei aller Neigung des Veda, Agnis Bedeutung zu steigern, scheint doch hier und da aus der Ausdrucksweise der Hymnen eine leise Spur davon herauszuklingen, was in der That ohne Zweifel die Anschauung eines früheren Zeitalters gewesen ist, dass er, der vorzugsweise auf Erden, in den menschlichen Wohnungen sein Wesen treibende Dämon, den eigentlichen Göttern, den „Himmlischen" nicht vollkommen gleichgeordnet wurde. Wenn er der Bote der Götter heisst, wenn gesagt wird, dass die Götter ihn in den menschlichen Wohnungen niedergesetzt, dass sie ihn zum Opferdienst angestellt und ihm als Lohn dafür ewige Jugend verliehen haben, oder auch selbst wenn Ausdrücke von ihm gebraucht werden wie dass er, der Sohn der Götter, zu ihrem Vater geworden sei[1]): immer erscheint er der compacten Masse der „Götter" gegenüber in einer gewissen Sonderstellung. Vor Allem aber ist bemerkenswerth, dass Agni an dem vornehmsten Trank der Götter, dem Soma, so gut wie keinen, ursprünglich gewiss keinen Antheil nimmt. So oft von ihm gesagt wird, dass er den Menschen segnet, der ihm Brennholz, Opferbutter, Anbetung bringt, so seltene Ausnahme ist es, dass der Fromme als den Soma für ihn bereitend erscheint[2]). Wird man nicht

---

finden, die übrigens ganz vorwiegend in der Richtung auf den Indratypus hin verlaufen: es ging wohl an, den Feuergott zum Vṛtratödter, aber kaum den Indra zum Opferpriester (Hotar) zu stempeln.

[1]) Ṛv. I, 69, 2.

[2]) Vgl. I, 99, 1; VI, 16, 16. Häufiger tritt Agni als Somatrinker auf, wo er sich in der Genossenschaft andrer Gottheiten — Indras, der Marut — befindet: es ist klar, dass er da von diesen gewissermaassen attrahirt ist.

annehmen dürfen, dass, als Agni zu seiner hervortretenden göttlichen Bedeutung gelangte, die Grundordnungen des Somaopfers bereits feststanden?

Agnis verschiedene Geburten. Die Mythen des Agni berichten, im Gegensatz vor Allem zu denen Indras, wenig von Thaten des Gottes. Dies scheint mit der oben (S. 44) bereits hervorgehobenen geringeren Ausgeprägtheit seines Anthropomorphismus zusammenzuhängen. Die Speculationen, mit denen sich die Agnilieder vornehmlich beschäftigen — neben ihrem Hauptthema, der Erscheinung und dem Thun des Gottes in derjenigen seiner Gestalten, welche dem Priester die gegenwärtigste ist, als Opferfeuer —, betreffen die Mannichfaltigkeit von Agnis verschiedenen Geburten, seinen Erscheinungsformen, seinen Wohnstätten. Bei keiner Gottheit lagen Betrachtungen dieser Art so nahe, wie bei ihm, dessen wunderbare Geburt aus den Reibhölzern und dessen Wesensgleichheit in himmlischen Formen neben der irdischen, in verborgenen neben der offenbaren die Geheimnisskrämerei der vedischen Priester angelegentlich beschäftigen und ein beliebtes Thema für den Preis des Gottes abgeben musste.

Von Geburten oder Formen des Agni werden bald zwei genannt, bald erscheint die beliebte Dreizahl; auch längere Aufzählungen finden sich. Die mehrfach ihm beigelegte Bezeichnung „der zweigeburtige“ bezieht sich auf seine himmlische und seine irdische Natur[1]): „Wir wollen dir dienen, Agni, in deiner höchsten Geburt; mit Lobliedern wollen wir dienen an der niedern Stätte“. „Uns höre Agni mit seinen häuslichen Angesichtern, mit seinen himmlischen höre uns der nie Ermattende“. „Seinen Sitz nimmt er auf den unteren

[1]) Vgl. Bergaigne I, 28 fg., von dessen Materialien Manches zu streichen ist. Die ihm als besonders ausdrücklich erscheinende Stelle II, 35, 6 halte ich textkritisch für unsicher: für *ca svar* möchte ich *sasvár* vorschlagen.

Flächen, auf den oberen Flächen nimmt ihn Agni"[1]). In der Nähe derselben Anschauung befinden wir uns auch an den Stellen, welche — sei es mit ausdrücklicher Gegenüberstellung des von den Menschen entflammten sei es ohne diesen Gegensatz — den von den Göttern entflammten Agni nennen[2]). Auch wenn es heisst[3]): „Ob du, Agni, himmelsgeboren, ob du wassergeboren bist, Krafterzeugter, dich rufen wir mit Gebeten", wird dieselbe Zweiheit[4]) des himmlischen und irdischen Feuers zu verstehen sein; wir werden bei der näheren Betrachtung der Geburt Agnis aus den Wassern sehen, dass bei diesen vornehmlich an die irdischen Gewässer gedacht ist.

Die oft erwähnte Dreizahl von Agnis Formen oder Geburten[5]) wird nicht immer genau in derselben Weise verstanden. Besonders deutlich ist die Beziehung auf den Himmel, die Wasser, die Reibhölzer in der folgenden Stelle: „Vom Himmel her ward Agni zuerst, von uns zum zweiten ward Jātavedas geboren; zum dritten in den Wassern entflammend den nie Ermattenden erhebt der männlich Gesinnte, Weisheitsvolle die Stimme"[6]). Ein andres Mal heisst es: „Drei

[1]) Ṛv. II, 9, 3; III, 51, 1; I, 128, 3.

[2]) So am ausgeprägtesten in der bekannten Formel Ait. Br. II, 34. Vgl. die ṛgvedischen Stellen bei Bergaigne I, 103. Die Vorstellung von dem götterentflammten Agni wird einerseits auf dem Gedanken beruhen, dass die himmlischen Formen des Feuers, weil mit den irdischen wesensgleich, auch wie diese von irgendwem entflammt sein müssen, aber offenbar nicht von Menschen entflammt sind; andrerseits auf der im göttlichen Anthropomorphismus liegenden Vorstellung, dass die höchste und heiligste Thätigkeit der Menschen auch von den Göttern vollzogen werden muss: das Opfer und somit auch das Entflammen des Opferfeuers.

[3]) Ṛv. VIII, 43, 28.

[4]) Oder eine Dreiheit, mit dem durch Reibung hervorgebrachten Agni („Krafterzeugter") als dritter Form?

[5]) Siehe Bergaigne I, 21 fg.

[6]) X, 45, 1. Wer ist der männlich Gesinnte, Weisheitsvolle? Von

Ursprünge von ihm hegen sie: im Meer den einen, am Himmel den einen, und in den Wassern" (I, 95, 3) — sonderbar, dass hier das Meer und die Wasser unterschieden werden und dass von Agnis Erzeugung durch Menschenhand überhaupt nicht die Rede ist[1]). Ich führe noch einige Stellen an, die ohne auf eine bestimmte Zahl Gewicht zu legen von den verschiedenen Geburten oder Formen des Agni sprechen. „Du, Agni, der Leuchtende wirst von den Himmeln her[2]), du von den Wassern, du aus dem Stein, du aus den Wäldern, du aus den Pflanzen, du, Herr der Männer, wirst als der Männer Besitz in Glanz geboren". „Der Wasser Spross, der Wälder Spross, des Stehenden Spross, des Beweglichen Spross; selbst im Stein drinnen ist seine Wohnung; wie der Gauen Gauherr (?), der Unsterbliche, Weisheitsvolle[3])". „Agni, dein Glanz, der am Himmel und auf der Erde ist, der in den Pflanzen, den Wassern ist, Anbetungswürdiger, mit dem du dich über die weite Luft ausgebreitet hast ..."[4]).

Was ist nun mit Agnis himmlischer Geburt, was mit seiner Geburt aus den Wassern gemeint? Beim himmlischen Agni kann die Sonne, es kann auch der Blitz in Betracht kommen. Der Blitz seinerseits wieder kann wie als himmlisches so auch als dem Wasserreich angehöriges Wesen verstanden werden; die Wolke, seine Heimath, ist ja und

---

ihm ist auch in Vers 3 die Rede: „Im Meere, in den Wassern, hat dich, Agni, der männlich Gesinnte, die Männer Beschauende entflammt, an des Himmels Euter."

[1]) Doch hat von dieser der vorangehende Vers gesprochen.

[2]) Der Text der ersten Worte scheint in Unordnung. Ich vermuthe, dass das häufig wiederholte *tvám* einmal zu viel gesetzt ist (an der zweiten Stelle) und schlage für *dyúbhiḥ dyúbhyaḥ* vor.

[3]) Ich lese mit Ludwig *duronám*. Im letzten Pāda *viśpā́ḥ*?

[4]) II, 1, 1; I, 70, 3. 4; III, 22, 2. Aus der spätern vedischen Literatur nehme man dazu die grosse Aufzählung von Aufenthaltsorten des Agni Atharvaveda III, 21 oder kleinere wie Atharv. XII, 1, 19 fg. und in dem Spruch bei Āpastamba V, 16, 4.

heisst im Veda „himmlisches Wasser“. Wir werden aber sehen, dass für die vedische Vorstellung noch ausser dem Blitz in einem ganz andern Sinne Feuer in allem Wasser, im irdischen so gut wie im himmlischen enthalten ist. Wo nun der Himmelsagni und der Wasseragni neben einander genannt werden, möchte ich im Ganzen glauben, dass jener eher als die Sonne zu verstehen, der Blitz aber entweder übergangen oder in der Wasserform des Gottes mit einbegriffen ist[1]): immerhin muss zugestanden werden, dass der Sinn, den jede einzelne Stelle mit den verschiedenen Formen oder Geburten Agnis verbindet, vielfach zweifelhaft bleibt; das Wichtigere aber, wie diese Formen selbst vorgestellt wurden, steht durchaus fest. Betrachten wir sie der Reihe nach.

Die Wesensgleichheit Agnis mit der Sonne, genauer ausgedrückt die Geltung der Sonne als einer der vielen Erscheinungen Agnis ist ein unzweifelhaft vedisches Dogma. Agni „steht mit seinem Glanz da, als Sonne die Männer über ihre Wohnsitze verbreitend“. „Agni mit hellem Glanz leuchtete mächtig als Sonne; am Himmel als Sonne leuchtete er“. „Agni, deine Strahlen die in der Sonne sind, die mit des Sonnenaufgangs Strahlen sich über den Himmel breiten“ u. s. w.[2]). Aber es ist sehr selten, dass dieser Seite von Agnis Wesen Erwähnung geschieht. Es gehört so zu sagen

---

[1]) Dem widerspricht es nicht, wenn die Herabbringung des Feuers durch Mātariçvan (s. unten) vom Himmel her auf den Blitz zu deuten ist. Denn einmal ist es mindestens zweifelhaft, wieweit diese Deutung den vedischen Dichtern selbst noch lebendig war, sodann kann es nicht unsre Meinung sein, ein Schwanken der Vorstellungen innerhalb des Veda ausschliessen zu wollen. Als characteristisch für dies Schwanken hebe ich Ait. Br. VII, 7, 2 hervor, wo das Blitzfeuer in demselben Zusammenhang als „himmlisches Feuer“ und unmittelbar darauf als „Feuer in den Wassern“ bezeichnet wird.

[2]) Ṛv. III, 14, 4; VIII, 56, 5; Taitt. S. IV, 2, 9, 4. Vgl. auch Ṛv. X, 88, 6. 10. 11; Av. XIII, 1, 11.

zur Vollständigkeit der ihm zukommenden Titulatur, aber auch nur zu dieser, ihn wie in andern Gestalten so auch als die himmelgeborne Sonne zu verehren: für gewöhnlich ist Agni das irdische Feuer, das mit der Sonne am Himmel vielmehr verglichen als ihr gleichgesetzt wird. „Im Herzen“, wird gesagt, „schuf Varuṇa den Willen, im Wasser den Agni, die Sonne am Himmel, auf dem Felsen den Soma“[1]), — man sieht, wie dem ohne Voreingenommenheit redenden Dichter die Sonne ein Wesen und Agni ein andres, vom Schöpfer an eine andre Stelle gesetztes ist. Die Sonne war doch eben allzusehr eine Potenz für sich, als dass die Auffassung von ihr als Feuer wirkliche Bedeutung hätte haben können.

Im Ritual scheint sich auf den Zusammenhang von Sonne und Feuer neben einigen andern Riten[2]) namentlich das morgendliche Feueropfer zu beziehen: um die Zeit des Sonnenaufgangs — ebenso dann auch um die des Untergangs — wurde das Opferfeuer[3]) angeschürt und eine Milchspende dargebracht. Es darf vermuthet werden — und ausserindische Parallelen unterstützen die Vermuthung — dass dieser Act, der auf der einen Seite offenbar die regelmässige, dem heiligen Feuer selbstverständlich zukommende Unterhaltung und Bedienung desselben darstellt, andrerseits zugleich wenigstens in alter Zeit ein der Sonne geltender Zauber gewesen ist. Indem man das Feuer entflammte, bewirkte oder förderte

[1]) Ṛv. V, 85, 2.

[2]) Ich führe an, dass bei der Anlegung des Opferfeuers „auf der Südseite der Brahman einen Wagen oder ein Wagenrad in Bewegung setzt, bis sich das Rad dreimal herumgedreht hat“ — offenbar ein Sonnensymbol (vgl. oben S. 88) —, und dass man dabei nicht zwischen Sonne und Feuer treten darf (Âpastamba Śraut. V, 14, 6. 10). Die Feuerreibung soll nicht vor Sonnenaufgang vollzogen werden (Maitr. Saṃh. I, 6, 10). — Ein Feuerbrand als Vertreter der Sonne bei einem Ritus findet sich Śatapatha Br. III, 9, 2, 9 (vgl. oben S. 89).

[3]) Resp. die Opferfeuer: die näheren Details sind hier entbehrlich.

man den Aufgang der Sonne[1]). Vielleicht darf wenigstens eine Spur dieses Gedankens noch in den Sprüchen gesehen werden, welche die jüngeren Veden für jene morgendliche und abendliche Bedienung des Feuers vorschreiben: abends „Agni ist Licht, Licht ist Agni"; morgens „Sonne ist Licht, Licht ist Sonne": eine Parallelisirung der beiden Lichtwesen, die wohl der Rest eines zwischen ihnen gedachten engeren und concreteren Zusammenhangs sein kann. Sehr ausdrücklich sagt denn auch ein Brāhmaṇa[2]): „Indem er morgens vor Sonnenaufgang opfert, bringt er ihn[3]) zum Geborenwerden; zu Glanz werdend, leuchtend geht er auf. In Wahrheit würde er nicht aufgehen, wenn er nicht in ihm[4]) diese Darbringung opfern würde". Für die ältere Zeit aber bezeugen Stellen des Ṛgveda[5]) die gleiche Auffassung sehr ausdrücklich. So heisst es: „Lass uns Agni dich, o Gott, entflammen, den Leuchtenden, ewig Jungen, damit dein wunderbarerer Brand[6]) am Himmel leuchten möge". „Agni, du führtest das ewig junge Gestirn die Sonne am Himmel

---

[1]) Es ist wohl mussig zu fragen, ob dieser Zauber auf der Vorstellung vom irdischen Feuer als Abbild der Sonne oder von seiner Wesensgleichheit mit ihr beruhte: beides fallt fur das alte Denken so ziemlich zusammen.

[2]) Ṣatap. Br. II. 3, 1, 5.

[3]) Die männlich gedachte Sonne.

[4]) In der im Opferfeuer ruhenden Sonne.

[5]) Vgl. namentlich Bergaigne I, 140 fg., dessen Darstellung übrigens die specielle Bedeutung dieses Ritus viel zu sehr in der allgemeinen Kategorie „action du sacrifice terrestre sur les phénomènes célestes" verschwimmen lässt; Zauberwirkung auf himmlische Vorgänge kommt nicht dem Opfer an sich zu, sondern ist die Specialität einiger Riten, namentlich des hier in Rede stehenden und dann der verschiedenen Formen des Regenzaubers.

[6]) Wörtlich „Holzscheit". Da das Feuer am Brennholz haftet, so setzt auch das himmlische Feuer ein zugehöriges Holzscheit voraus. Vgl. Ṛv. III, 2, 9.

empor, den Menschen Licht schaffend"[1]). Die letztere Stelle scheint, wie so häufig geschieht, den täglich sich wiederholenden Vorgang in ein der Weltschöpfung zugehöriges Ereigniss umzusetzen. Aehnlich ist denn auch der uns hier beschäftigende Vorstellungskreis in den später zu erörternden Mythus von Indras Sonnenerlangung eingefügt worden: wie die Angirasen den Felsen zerspalteten und ihre Stimme mit dem Gebrüll der Kühe vereinten, „da wurde die Sonne sichtbar, als Agni geboren war"[2]).

Nach dem himmlischen Sonnenagni betrachten wir den in den Wassern wohnenden. Die lange Zeit in der mythologischen Forschung herrschende Vorliebe für das Gewitter hat dazu geführt, dass man in dieser Form des Agni ausschliesslich oder doch vorzugsweise den Blitz zu sehen pflegt[3]); für das vedische Zeitalter gewiss mit Unrecht. Es soll nicht geleugnet werden, dass die Feuernatur des Blitzes oder die Blitzverwandtschaft des Feuers von den vedischen Dichtern hier und da berührt wird — so heisst Agni einmal[4]) „der leuchtende Donner, der im Lichtraum ist" —, aber das ist eben nur so zu sagen eine gelegentliche Randverzierung

---

[1]) Ṛv. V, 6, 4: X, 156, 4.

[2]) Ṛv, IV, 3, 11. — Vgl. auch Taitt. Saṃh. IV, 7, 13, 3, wo von den alten Ṛshis gesagt wird: „das Feuer entflammend, die Sonne herbeibringend".

[3]) Bergaigne (I, 10), in dessen System es nicht passt, dass der Blitz durch das grammatische Genus von *vidyut* zu einem weiblichen Wesen gestempelt wird, und der das seltene Vorkommen des Worts *vidyut* befremdend findet, geht sogar so weit zu behaupten, dass die eigentliche Bezeichnung des Blitzes im Ṛv. Agni sei. Nichts kann irriger sein. Vom Blitz ist selten die Rede, weil man sich in der That viel weniger mit ihm beschäftigte als die heutige Forschung anzunehmen pflegt: und jene Schemata männlicher und weiblicher Wesenheiten, bei denen der Blitz ins Fach der Masculina gehören müsste, sind für die wirklichen Vorstellungen der vedischen Dichter eben ein Procrustesbett.

[4]) Ṛv. VI, 6, 2. Weiteres s. bei Bergaigne I, 15.

am Bilde des Agni[1]). Gewöhnlich wird er, wo er mit dem Blitz zusammen genannt wird, mit diesem — oder dieser mit ihm — verglichen und eben dadurch von ihm unterschieden. Nicht mit Unrecht ist bemerkt worden[2]), dass die unstete Natur des Blitzes überhaupt seiner Entwicklung zu einer Gottheit nicht günstig ist, dass er am natürlichsten zu einer Waffe, einem Werkzeug in der Hand des Gottes wird. Der Indramythus mit dem Vajra, nicht der Agnimythus ist es, in dem vornehmlich wir vom Blitz hören.

Und doch ist die Vorstellung von dem in den Wassern weilenden, „in das Meer sich kleidenden", „den Samen der Wasser belebenden" Agni eine im ganzen Veda hervortretende. Eine schon oben (S. 109) erwähnte Stelle lässt Varuṇa „im Herzen den Willen, im Wasser den Agni, die Sonne am Himmel" schaffen; das Wasser wird also in demselben Sinn als die eigentliche Heimath des Agni angesehen, wie der Himmel die Heimath der Sonne ist[3]). Man fühlt es dieser Ausdrucksweise auch wohl an, dass der Dichter den in ihm selbst lebenden, für ihn anschaulichen Gedanken ausspricht, nicht den versteinerten Ausdruck eines unverständlich gewordenen Mythus wiederholt. So muss es eine andre Vorstellung als die des Blitzes sein, welche der vedischen Zeit bei der Wasserheimath des Agni in erster Linie vorgeschwebt hat.

---

[1]) Aus dem Ritual erwähne ich als die Beziehung zwischen Agni und dem Blitz betreffend die Verwendung von Holz eines blitzgetroffenen Baums beim Ritus der Feueranlegung (Âpast. Çr. V, 2, 4), sowie die durch ein Opfer an „Agni in den Wassern" zu vollziehende Expiation, wenn das Opferfeuer sich mit Blitzfeuer vermischt hatte (Çat. Br. XII, 4, 4, 4: Kâty. XXV, 4, 33: Ait. Br. VII, 7: Çânkh. Çr. III, 4, 7). Ueber ein andres Opfer an „Agni in den Wassern" s. unten S. 114 Anm. 3.

[2]) Hillebrandt, Vedische Mythologie I, 368.

[3]) Man vergleiche auch Av. XIII, 1, 50, wo einem mystischen Agni, der „in der Wahrheit begründet" ist, der reale als der „in den Wassern

Den Weg zur Ermittlung dieser Seite am Wesen der Wasser, vermöge deren sie eine Heimath des Agni darstellen konnten, scheint mir die uralte, schon in indoiranischer Zeit stehend gewordene[1]) Verbindung „Wasser und Pflanzen“ anzuzeigen. Wie die Wasser, so sind auch die Pflanzen — die Hölzer aus denen das Feuer gerieben wird — eine Heimath des Agni, und der Veda liebt es, gerade auch in Beziehung auf die Wohnsitze Agnis Wasser und Pflanzen oder Wasser und Wälder neben einander zu stellen[2]). Er giebt aber an einigen Stellen noch deutlichere Fingerzeige über die Art dieser Beziehung[3]). „Der Sprössling der Wasser ist in die fruchttragenden Pflanzen eingegangen“. „In den Wassern, Agni, ist dein Sitz; in den Kräutern steigst du empor“. „Wenn er vom höchsten Vater her gebracht wird, steigt er ... die Pflanzen empor in seinen Behausungen“[4]). Vom „höchsten Vater“, dem Himmel, kommt das Wasser hernieder: so werden wir den Gedanken umschreiben dürfen; aus dem Regen und aus dem ihm wesensgleichen Wasser der Erde saugen die Pflanzen ihre Nahrung auf. Die Pflanzen sind ja die „erstgeborne Essenz der Wasser“, „Wasser ist ihr Wesen“[5]); im

entflammte“ gegenübergestellt wird. Siehe auch Av. XIX, 33, 1, wo Agni sehr deutlich so zu sagen als die Essenz des Wassers erscheint.

1) Wie Darmesteter in seiner Schrift „Haurvatāt et Ameretāt“ gezeigt hat.

2) Vgl. Ṛv. I, 70, 3; 145, 5; X, 4, 5; 51, 3; 91, 6; Av. IV, 15, 10; XII, 3, 50.

3) In der Würdigung dieser Stellen wie überhaupt in den wesentlichsten Punkten der hier vorgetragenen Auffassung ist mir Bergaigne (I, 17 fg.) vorangegangen.

4) Ṛv. VII, 9, 3; VIII, 43, 9; I, 141, 4 (das dunkle Wort *pṛkshudhah* ist ausgelassen). Vgl. auch I, 67, 9. Agni wird Taitt. Saṃh. IV, 7, 13, 2 als die „Kraftfülle des Wassers und der Pflanzen“ bezeichnet; ebendas. IV, 6, 2, 3 wird gesagt, dass „der Vater und Erzeuger der Pflanzen den Sprössling der Wasser (d. h. Agni) an vielen Orten niedergelegt hat“. Siehe auch Ṛv. VII, 101, 1.

5) Atharvaveda IV, 4, 5; VIII, 7, 8. 9.

Wasser also muss die Kraft latent enthalten sein, welche aus dem Holz der Pflanzen als Feuer hervorbricht. Wenn dann das Feuer wieder als Rauch, also als Wolke, zum Himmel zurückkehrt, ist der Kreislauf geschlossen, den ein Vers des Ṛgveda sehr deutlich beschreibt: „Dasselbe Wasser geht hinauf und herab im Lauf der Tage: die Erde schwellen die Regengüsse; den Himmel schwellen die Flammen Agnis“ (I, 164, 51)[1]). — Es geht diesen Vorstellungen parallel und erläutert sie, wenn das Amṛta, die das Leben verlängernde Kraft, die in den Pflanzen wohnt und die man mit dem Pflanzensaft dem Kranken zu geniessen giebt, aus dem Samen des Parjanya, des Regen ausgiessenden Gottes, hergeleitet wird[2]).

Die Wahrscheinlichkeit soll nicht geleugnet werden, dass die hier bezeichneten Gedanken über den Zusammenhang von Wasser und Feuer durch das Phänomen des wolkenentsprossenen Blitzes verstärktes Gewicht erhalten haben. Es kann auch vermuthet werden, dass noch ein dritter Naturvorgang mit im Spiel gewesen ist: das Erlöschen des Feuers im Wasser, welches ein Eingehen des Feuers in das Wasser und somit ein latentes Verweilen in ihm zu bedeuten schien — „er zischt in den Wassern wie ein Schwan sich niederlassend“, wird von Agni gesagt[3]). Das Ergebniss aber war in jedem

---

[1]) In dem folgenden Verse (52) scheint mir der als Sarasvant bezeichnete himmlische Vogel, der Spross der Wasser und Pflanzen, der Regen spendet, auch Agni zu sein. Anders Hillebrandt Mythol. I, 381, der aus dem Erscheinen dieses Verses in Taitt. Saṃh. III. 1, 11 neben Versen, die an Sinīvālī gerichtet sind, nichts hätte folgern dürfen: wie diese Verse dort neben einander gerathen sind, zeigt Taitt. Saṃh. II. 4, 6.

[2]) Atharvaveda VIII, 7, 21 fg. Aehnlich scheint Ṛv. IX. 74, 4 die Entstehung des Soma auf die Melkung der Wolke zurückgeführt zu werden: die Somapflanze schöpft die Kraft zum Wachsen aus dem Regen (vgl. Yasna 10, 3).

[3]) Ṛv. I, 65, 9. Vielleicht gehört es hierher, wenn der Opferer, der ein unglückbringendes Opferfeuer ausgehen lässt, vorher eine Darbringung

Fall, dass alles Wasser, und zwar in erster Linie, weil der Aufmerksamkeit der vedischen Dichter am nächsten liegend, das irdische Wasser, das Wasser der Flüsse und Teiche, als Agni in sich enthaltend gedacht wurde[1]). Die Erde ist es, von der im Atharvaveda gesagt wird[2]), dass „auf ihr die Agnis weilten, die in den Wassern wohnen". In den jüngeren Ritualtexten findet sich in mehreren Fällen bei Ceremonien, die sich auf einen Teich oder auch nur auf Wassergefässe beziehen, die Anrufung des in dem betreffenden Wasser wohnenden Agni resp. der verschiedenen Formen dieses Agni. Der Schüler, der am Ende der Schulzeit das feierliche Bad nimmt, schöpft aus einem Gefäss Wasser mit einem Spruch, durch den er die leuchtende Gestalt des Agni ergreift, die andern Feuer aber, welche in das Wasser eingegangen sind, das geistschlagende, das körperverderbende u. s. w. zurücklässt. Aehnlich wendet sich bei der Dedication von Teichen, Brunnen oder Seen der Opferer mit Spenden an alle Formen des im Wasser hausenden Agni[3]). Der Priester, der durch

an „Agni in den Wassern" vollzieht (Âpastamba V, 26, 4: vgl. oben S. 112 Anm. 1).

[1]) Vgl. Ṛv. VIII, 39, 8. 10, wo gesagt wird, dass Agni „in allen Flüssen ruht", dass „die herumströmenden Wasser ihn umwallen". — Ein jungerer vedischer Spruch nennt als sichtbares Bild des „aus den Wassern entstandenen Samens des Agni" das Gold, das bekanntlich in den Flüssen Indiens zu finden ist (Âpast. Ṣraut. V, 2, 1).

[2]) XII, 1, 37. So werden auch ebend. VIII, 1, 11 „die Agnis die in den Wassern sind" von dem „himmlischen Agni mit dem Blitz" unterschieden: ebenso sind III, 21, 1. 7 „die Agnis in den Wassern" und „die auf der Bahn des Blitzes gehen" offenbar verschieden. — Anders freilich Āpastamba Ṣr. V, 16, 4, wo drei Formen des Agni unterschieden werden: der Agni in den Thieren, auf der Erde; der Agni in den Wassern, in der Luft: der Agni in der Sonne, am Himmel. Man sieht, dass die Wasser hier die des Luftreichs sein müssen.

[3]) Pāraskara II, 6, 10 (Mantra Brāhmaṇa I, 7, 1 fg.): Ṣāṅkhāyana G. V, 2, 5. Weiteres s. unten bei der Besprechung des Apāṃ napāt, S. 119.

einen Wasserguss die Königsweihe vollzieht, ruft dabei „alle Agnis die in den Wassern weilen“ an[1]). Hier sei auch auf die zum Ritual der Feueraltarschichtung gehörige Ceremonie der Beschwichtigung von Agnis verderblicher Gluth hingewiesen: gewisse Gegenstände, welche feuchte Kühle bedeuten — Röhricht, ein Froschweibchen u. dgl. — werden über den Altar hingezogen mit Sprüchen, von denen einer den Agni einlädt unter dem Röhricht, in den Flüssen seinen Weg zu nehmen; „du bist, Agni, die Galle der Wasser“[2]) — wobei vielleicht die Galle, den Anschauungen der späteren Medicin entsprechend, als wärmeschaffendes Princip gedacht ist. Die bezeichneten Riten resp. Sprüche mögen vergleichsweise modern sein; dass die ihnen zu Grunde liegende Anschauung vom Verhältniss des Agni zu den Wassern mit der ṛgvedischen identisch ist, scheint zweifellos.

Die hier dargestellten Auffassungen werden, wenn man sie als richtig anerkennt, die Consequenz haben, dass bei einer grossen Anzahl von Stellen, welche man auf die Gewitterwolke und den Blitz zu beziehen pflegte, diese Deutung aller Wahrscheinlichkeit nach hinter derjenigen auf das gewöhnliche Wasser — einschliesslich des Wassers der Wolke, aber nicht sofern diese blitzt sondern sofern sie die Erde befruchtet — und das im Wasser latente Feuer zurückzutreten haben wird. Man betrachte etwa folgende Stellen aus einem Liede, das sich mit besondrer Vorliebe in das verborgene Dasein des Agni vertieft[3]). „Die Götter fanden Agni den Herrlichen in den Wassern im Schooss[4]) der Schwestern. Die sieben Jungfrauen hatten den Gesegneten grossgezogen, der weiss zur Welt kommt, den rothen, in seiner Grösse.

[1]) Ait. Br. VIII, 6.

[2]) Taitt. S. IV, 6, 1, 2: VS. XVII, 6. Vgl. Weber Ind. Stud. XIII, 274, Bloomfield Amer. Journal of Philology XI, 345.

[3]) Ṛv. III, 1: vgl. Geldner in den Ved. Studien I, 157 ff.

[4]) Ich lese mit Ludwig *upasi.*

Sie liefen zu ihm wie Stuten zum neugebornen Füllen. Die Götter bestaunten Agni bei seiner Geburt ... Er ist zu ihnen gegangen, die nicht essen und doch nicht Schaden nehmen, zu des Himmels jungen Töchtern, die sich nicht kleiden und doch nicht nackt sind. Da empfingen die alten, die jungen, die einem Schooss entstammenden, die sieben Töne[1] eine Leibesfrucht. Ausgebreitet wurden seine allgestaltigen geballten Massen im Mutterschooss der Butter, im Strom der Honigtränke. Dorthin traten die strotzenden Milchkühe. Des Wunderkräftigen Eltern sind die beiden grossen einander zugekehrten (Welten). Der du getragen warst (im Mutterschooss), Sohn der Kraft, du hast aufgeleuchtet, helle gewaltige Wundergestalten annehmend. Es triefen die Ströme von Honigtrank, von Butter, wo der Stier herangewachsen ist an Weisheit." Einen überzeugenden Hinweis auf Wolke und Blitz kann ich hier nicht entdecken. Der vedische Dichter, der von diesen sprechen will, hat andre Ausdrücke[2]. Mir scheint nur gesagt zu werden, dass Agni in den Wassern, welche vornehmlich in der Gestalt der sieben irdischen Ströme vorgestellt sind, verborgen weilt und aus ihnen Kraft saugt: dann wird er, indem die sieben Töne des heiligen Liedes erklingen, für das Opfer entflammt, an der Stätte, wo Butter und süsser Opfertrank fliesst[3]. —

---

[1]) *Die* „sieben Töne" — d. h. doch wohl die in den Lobgesängen zur Erscheinung kommenden Töne der Scala (vgl. I, 164, 24: IX, 103, 3) — scheinen hier in mystischer Einheit mit den sieben Strömen gedacht (vgl. Bergaigne II, 132). Dass diese durch die Uebereinstimmung der Siebenzahl stark begünstigte Identification — man vergleiche zu derselben die Bedeutungsentwicklung von Sarasvatı — von den Donnertönen der Wolke ihren Ausgang *genommen* habe, ist überaus fraglich: ist es doch richtig, so würde die Verselbständigung der Vorstellung es immer noch ganz zweifelhaft lassen, ob das Wasser, an das hier gedacht ist, das Wolkenwasser ist.

[2]) Man vergleiche etwa V, 84, 3: X, 75, 3[c] etc.

[3]) An sich wäre es denkbar, dass „der Mutterschooss der Butter"

Die Vorstellungen von Agni als dem wasserentsprossenen haben zu einer Contamination dieses Gottes mit einem ursprünglich von ihm wohl gänzlich verschiedenen Wesen geführt, dem „Wasserkinde“ (*apāṃ napāt*). Dieser Dämon geht auf die indoiranische Zeit zurück. Im Avesta finden wir ihn als einen Geist der Wasser, in deren Tiefe er lebt und mit denen zusammen er stehend angerufen wird: reich an schnellen Rossen — die Rosse werden ursprünglich die eilenden Wogen sein —, von Frauen umgeben — den Wasserfrauen —, die Vertheilung der Gewässer über die Erde beherrschend[1]). Aber auch im Veda scheint durch die Züge, die er in Folge seiner Identification mit Agni angenommen hat, sein ursprüngliches Wesen als Wassergott[2]) deutlich durch. Von den zwei an ihn gerichteten Hymnen des Ṛgveda bezieht sich der eine (X, 30), dessen rituelle Verwendung genau feststeht[3]), auf Ceremonien, die es ausschliesslich mit Wasser[4]), nicht mit Feuer zu thun haben. Wenn die Priester sich aufmachen das zum Opfer gehörige Wasser zu schöpfen, wird der Spruch gesprochen: „Ihr Adhvaryus, geht zum Wasser, zum Meere; dem Wasserkind bringt die Opfergabe: das soll euch heute seine Woge die schön geläuterte geben; dem

immer noch das Wasser ist (vgl. S. 119 Anm. 4): ich gebe der im Text angedeuteten Auffassung im Hinblick auf III, 5, 7, X, 91, 4 den Vorzug.

[1]) Darmesteter (Ormazd et Ahriman 34 fg. 104) irrt, wenn er den Apām napāt in der Geschichte vom Kampf des Ātar (Feuer) und des Drachen (Yt. XIX) mit dem Feuer identificirt. Der Lichtglanz, um welchen Ātar und der Drache kämpfen, stürzt sich in das Meer Vourukasha; dort ergreift ihn Apām napāt, der in diesem Meere wohnende Geist.

[2]) Unter dem Wassergott muss man hier nicht ein dem Poseidon ähnliches Wesen denken: das Meer war den vedischen Indern zwar nicht unbekannt, lag ihnen aber verhaltnissmässig fern.

[3]) Vgl. Bergaigne, Recherches sur l'histoire de la liturgie védique 20 fg.

[4]) Ein andrer auf denselben Ritus bezüglicher Hymnus, VII, 47, wendet sich denn auch überhaupt nur an die Wasser, die Flüsse, nicht an Apāṃ napāt.

presst den honigreichen Soma. Wasserkind, das ohne Brennholz in den Wassern leuchtet, das die Priester bei den Opfern speisen, gieb uns honigreiche Wasser, durch die Indra zur Heldenkraft erstarkt ist". Und in das Wasser wird eine Spende von Opferbutter geschüttet[1]). Man sieht, es handelt sich durchaus um einen Wasserdämon, der angerufen wird Wasser zu spenden[2]): nur dass dieser Gott „ohne Brennholz leuchtet", könnte auf eine Anähnlichung an Agni hinweisen. Diese Anähnlichung tritt in dem andern an das Wasserkind gerichteten Liede (II, 35) deutlicher hervor, aber auch hier steht die Wassernatur des Dämons im Vordergrund. Er wird mit den Flüssen zusammen angerufen; er erglänzt im Wasser mit göttlichem Glanze; die Wasserjungfrauen umwandeln ihn den Jüngling[3]). Doch andrerseits heisst es ähnlich wie in dem vorher erwähnten Hymnus: „Ohne Brennholz leuchtet er in den Wassern, in das Prunkgewand von Butter gekleidet[4])", und mit deutlichster Wendung auf den in der blitzenden Wolke geborenen Agni: „Das Wasserkind

---

[1]) Dazu in den jungeren Veden (VS. VI, 27 etc.) der Spruch: „Ihr göttlichen Wasser, Wasserkind! Was eure Woge ist ... die gebt den Göttern" u. s. w.

[2]) In ähnlicher Rolle zeigt die jüngere vedische Literatur den Apāṃ napāt bei einer Ceremonie des Regenzaubers (der Kārīrīshṭi, Taitt. S. II, 4, 8, 1): ferner ist an das dem A. n. darzubringende Opfer, wenn das Opferthier im Wasser umgekommen ist, zu erinnern (Kāty. XXIII, 4, 14).

[3]) Wie auch im Avesta das Wasserkind von Frauen umgeben ist.

[4]) Was bedeutet das Prunkgewand von Butter? Wir haben gesehen, dass dem Wasserkinde Butterspenden gebracht wurden: „Butter ist seine Speise" (Ṛv. II, 32, 11) — wahrscheinlich deshalb, weil er seinerseits wieder als die Menschen mit Butter speisend gedacht wird. Denn aus den Wassern, „wo unsre Kühe trinken" (I, 23, 18), gelangt in die Kühe die Nahrung, die sie dann den Menschen spenden (vgl. Ṣatap. Br. II, 3, 1, 10): der Regengott wird angerufen: „Mit Butter tränke Himmel und Erde: gute Tränke werde den Kühen" (V, 83, 8). Daher man die Butter als aus dem Meer, den Wassern stammend ansieht (IV, 58, 1: X, 30, 13 etc.).

hat den Schooss der Seitwärtsgehenden bestiegen, selbst aufrecht[1]), in den Blitz sich kleidend"; zum Schluss wird Agni direct angeredet und dabei schwerlich als ein vom Wasserkinde verschiedenes Wesen gedacht. Es muss hinzugefügt werden, dass auch an mehreren Stellen der Agnilieder Agni als Wasserkind benannt[2]), an andern freilich ausdrücklich von dem Wasserkinde unterschieden wird.

Der Hergang, der diesen Daten zu Grunde liegt, ist wohl nicht zweifelhaft: ein ursprünglicher Wasserdämon ist, wie das nahezu unvermeidlich war, in Folge der immer beliebter werdenden Speculationen über Agni als den Wasserentstammten und unter dem Einfluss der ganz besonders dem Agni eignen Tendenz zum Identificirtwerden mit den verschiedensten Göttertypen halb mit Agni zusammengerathen; zur andern Hälfte hat er sein eignes Wesen bewahrt. —

Der in den Wassern enthaltene, mit dem Wasser in die Pflanzen eingegangene Agni wird sichtbar, indem er aus den geriebenen Hölzern hervorbricht: das ist eine weitere Form von Agnis Geburten. „Den Spross der Wasser, der Pflanzen, den schönen, vielgestalten hat die Waldung geboren, die gesegnete[3])". Die zehn Schwestern haben ihn hervorgebracht,

---

[1]) Die Worte „im Schooss der Seitwärtsgehenden, selbst aufrecht" werden auch I, 95, 5 von dem in den Wassern weilenden Agni gebraucht.

[2]) Ich führe hier auch einen den jüngeren Veden (VS. VIII, 24 etc.) angehörenden Vers an, der es mit einem andern das Wasser betreffenden Ritus beim Somaopfer zu thun hat und sich insofern dem oben besprochenen Hymnus Ṛv. X, 30 vergleicht. Bei dem auf das Opfer folgenden Reinigungsbade wurde ein Holzscheit in das Wasser geworfen und darüber Opferbutter geopfert mit dem Vers: „Des Agni Antlitz ist in die Wasser eingegangen, das Wasserkind, Wundermacht bewahrend. Haus für Haus opfere das Holzscheit, Agni. Möge sich deine Zunge nach der Butter ausstrecken."

[3]) Ṛv. III, 1, 13. Die nächstliegende Auffassung von *vanā*, als Nom. fem., ist die richtige.

die Finger des Reibenden; mit voller Kraftanstrengung muss man reiben: daher heisst er Sohn der Kraft.

Es giebt noch andre Entstehungs- und Daseinsformen des Agni, deren aber kaum mehr als vorübergehende Erwähnung geschieht. Er wohnt in den Steinen, wird aus den Steinen geboren[1]: offenbar der aus dem Feuerstein kommende Funke. Er wohnt (in Gestalt der animalischen Wärme, vielleicht auch als Helligkeit des Bewusstseins) in den Menschen, im Herzen der Menschen — „von unserm Herzen aus blickt der Vielgeburtige“ — und ebenso in Rindern und Rossen, in Vögeln und Wild, in allem was zweifüssig und vierfüssig ist[2]. Er wohnt in der Erde, die schwanger mit Agni genannt wird[3], vielleicht indem man das im Holz enthaltene Feuer nicht nur als mit dem Wasser an diese Stelle gelangt, sondern auch als aus dem Erdboden in die der Erde entwachsenen Bäume aufsteigend dachte. Schliesslich konnte der an so vielen Orten hausende Gott als überall verbreitet vorgestellt werden, als „Spross des Ruhenden, Spross des Beweglichen“, als „Spross alles Daseienden“[4], als eine im Innern aller Dinge ruhende Kraft des Lebens. —

Herabkunft des Agni. Den Vorstellungen von Agnis verschiedenen Geburten steht die von seiner Herabkunft oder vielmehr Herabbringung unverbunden zur Seite. Dort wird, mit Agnis himmlischer Geburt gleichberechtigt, ihm eine irdische zugeschrieben, hier seine irdische Existenz aus der himmlischen abgeleitet. Dort wird Agni, ein Gott, geboren, hier wird er — wenigstens der Grundvorstellung nach — als ein willenloses Object herabgebracht. Dürfen

---

[1]) Ṛv. I, 70, 4; II, 1, 1; Av. XII, 1, 19.

[2]) Ṛv. X, 5, 1; Av. III, 21, 2; XII, 1, 19; 2, 33; Taitt. Saṃh. IV, 6, 1, 3.

[3]) Ṛv. VII, 4, 5 (vgl. 5, 2); Av. XII, 1, 19; Ṣāṅkh. G. I, 19, 5; Hiraṇyakeṣin G. I, 25, 1.

[4]) Ṛv. I, 70, 3; Av. V, 25, 7.

wir die doch wohl auf dem Phänomen des Blitzes beruhende Vorstellung von dieser Herabbringung, wie der Prometheusmythus wahrscheinlich macht, der indogermanischen Zeit zuschreiben, so ist diese Passivität Agnis — ähnlich wie die Somas im Mythus von dessen Herabkunft — leicht begreiflich: das Element war damals noch nicht zum persönlichen Gott geworden.

Der Herabbringer, der Prometheus des Veda, ist Mātariṣvan[1]. „Den Einen", heisst es von Agni und Soma, „brachte vom Himmel Mātariṣvan, vom Felsen her raubte den Andern der Adler". „Der umhergeeilt war auf seinen Wegen, den Agni, der sich verborgen hatte, ihn führte Mātariṣvan aus der Ferne herbei, den Reibungserzeugten von den Göttern her". „Des Vivasvant Bote brachte Agni her, Mātariṣvan ihn den allen Menschen eignen aus der Ferne"[2]. — Vivasvant ist der erste Opferer, der Vorfahr des Menschengeschlechts[3]; sein Bote bringt ihm und damit der Menschheit vom Himmel her das Feuer, dessen vornehmste Tugend für den vedischen Dichter seine Wirksamkeit beim Opfer ist.

[1] Etymologisch wird sich dem Namen kaum etwas abgewinnen lassen; die Schlusssylbe scheint mir mit der von *durgṛbhiṣvan*, *Ṛjiṣvan* zusammenzugehoren. Die oft ausgesprochene Meinung, dass M. nichts als eine Form des Agni selbst sei, hat m. E. keine feste Basis. Die Stellen, welche ihn mit Agni identificiren (Bergaigne I, 53) behandeln grösstentheils das beliebte Thema, dass Agni mit den verschiedensten Göttern wesensgleich sei, was natürlich mit wirklicher historischer Identitat nichts zu thun hat (so I, 164, 46: III, 5, 9: 26, 2: 29, 11): später Mystik gehört an X, 88, 19 und wohl auch 114, 1. So bleibt I, 96, 4 übrig (man bemerke, dass in V. 1 desselben Liedes Agni Mitra genannt wird), allzu vereinzelt um etwas zu beweisen. — Dass Mātariṣvan der Wind sei, wie die späteren Texte ihn deuten, scheint mir auf ganz secundärer Speculation zu beruhen. Aus dem Ṛv. gehort vielleicht IX, 67, 31 hierher, ein junger Vers.

[2] Ṛv. I, 93, 6: III, 9, 5: VI, 8, 4.

[3] Hiermit ist, wie mir scheint, die ursprüngliche Natur des bekanntlich aus indoiranischer Zeit stammenden Vivasvant, des Vaters des Yama,

Dies die indisch dürftige Form der Vorstellungen, welche der Tiefsinn griechischen Geistes zur weltumfassenden Tragik des Prometheusmythus erhoben hat.

Wesentlich verschieden von dem Mythus des Feuerbringers Mātariṣvan ist die Vorstellung von der Feuereinführung durch die Bhṛgus. Der Schauplatz des Vorgangs ist dort, wenn auch die priesterliche Dichtung des Veda begreiflicher und characteristischer Weise den Opferplatz, den „Sitz des Vivasvant", hervortreten lässt, im Grunde doch das vom Blitz durchzuckte Universum; hier handelt es sich nur um die Verbreitung des Feuers, speciell des Opferfeuers, durch ein altes sagenhaftes Priestergeschlecht in den menschlichen Wohnsitzen. Vom Himmel holen die Bhṛgus es nicht; wo von dem Ort die Rede ist, an dem sie das Feuer finden, wird die „Stätte der Gewässer" genannt. „Dich haben die Bhṛgus unter den Menschen hingesetzt . . . als Priester (*hotāram*), Agni, als erwünschten Gast". „Den die Bhṛgus erregt haben den schatzreichen an der Erde, der Welt Nabel[1]) in seiner Grösse . . ." „Die frommen Dienst thaten sind seinen Fussspuren an der Stätte der Wasser nachgegangen wie verlorenem Vieh. Den heimlich Verborgenen fanden die Uṣij[2]), die weisen Bhṛgus suchend in Andacht". „Dich haben durch Loblieder die Bhṛgus entzündet"[3]). Dass die Phantasie vedischer Dichter gelegentlich Mātariṣvan als den Herabholer des Feuers und die Bhṛgus als seine uralten Pfleger und Verbreiter unter einander in Verbindung bringt, etwa so dass Mātariṣvan das Feuer den Bhṛgus holt[4]), kann nicht befremden,

---

ausgesprochen; die Gründe, aus denen man in ihm einen Lichtgott erkennen will, scheinen mir unzureichend. — Dass Vivasvant, wenn sein Bote den Agni bringt, als der Empfangende, nicht als der Sendende gedacht ist (vgl. I, 31, 3), hat schon Hillebrandt (Mythol. I, 485) gesehen.

[1]) D. h. dem Opferplatz.

[2]) Ein andrer Name eines sagenhaften Priestergeschlechts.

[3]) Ṛv. I, 58, 6; 143, 4; X, 46, 2 (vgl. II, 4, 2); 122, 5.

[4]) I, 60, 1. Vgl. auch I, 71, 4; X, 46, 9. Fraglich ist III, 5, 10:

kann aber auch nicht über die grundverschiedene Natur der beiden Vorstellungskreise täuschen.

In besonderer Fassung, mit neuen, theilweise wohl auf individueller Erfindung beruhenden Zügen wird die Gewinnung und Einsetzung des Agni von einem Dichter aus jüngerer ṛgvedischer Zeit in einem jener Dialoge dargestellt, zu welchen als Umrahmung der Reden und Gegenreden eine uns nicht erhaltene prosaische Erzählung zu gehören scheint[1]). Die Götter suchen und finden den in den Wassern und Pflanzen versteckten Agni. Sie setzen ihn als Opferer ein; das Ganze läuft in eine Legende von der Entstehung des Opfers aus, das auch hier wieder den Hauptzweck, für welchen Agni den Göttern und Menschen dienstbar gemacht wird, bildet. Varuṇa, der Wortführer der Götter, sagt zu dem Gefundenen:

„An vielen Orten haben wir dich gesucht, Jātavedas, der du, Agni, in die Wasser und Pflanzen eingegangen warst. Da hat Yama[2]) dich, Hellstrahlender, entdeckt, wie du herleuchtetest zehn Tagereisen weit.“

Agni antwortet:

„Vor dem Priesteramt, Varuṇa, fürchtete ich mich und ging fort, damit mich da die Götter nicht anstellten. In viele Verstecke waren meine Leiber eingegangen. Das ist es, was ich Agni nicht wollte.“

Und Varuṇa erwidert:

„Komm her. Der Mensch ist fromm; er begehrt zu opfern. Genug hast Agni in der Finsterniss du geweilt. Mach

kann in der That (mit Grassmanns Wörterbuch) übersetzt werden: als um der Bhṛgus willen Mātariṣvan den verborgenen Opferbringer entflammte?

[1]) Ṛv. X, 51—53. Vgl. Z. D. M. G. 39, 71 fg.

[2]) Als Gott der Tiefe? Oder als Repräsentant des Menschengeschlechts, welches für das Opfer des Agni bedarf?

die Götterpfade gangbar. Günstigen Sinnes bring uns die Opferspeisen."

Darauf Agni:

„Agnis ältere Brüder haben dies Werk wie der Wagenlenker die Strasse durchmessen. Aus Furcht davor, Varuṇa, bin ich in die Ferne gegangen. Wie der Büffel vor dem Schnellen der Sehne scheute ich."

Die Götter verleihen ihm nun, um ihn zum Opferdienst zu gewinnen, ewiges Leben und Antheil an den Opfergaben. Er nimmt an:

„Ihr Götter alle, lehrt mich was ich bedenken muss, wenn als erwählter Priester ich mich niederlasse. Verkündet mir was euer Antheil ist, auf welchem Pfade ich die Opfergabe zu euch führen soll . . .

„Herbeiopfern will ich euch heldenreiche Unsterblichkeit, dass ich euch weiten Raum, ihr Götter, schaffe. In Indras Arme will ich den Donnerkeil legen, und siegen soll er in allen diesen Kämpfen."

„Drei hundert" — hier spricht nicht mehr Agni, sondern wie es scheint der Erzähler — „drei tausend Götter, dreissig und neun dienten dem Agni. Sie besprengten ihn mit Opferbutter und streuten ihm den Opfersitz: dann setzten sie ihn als Priester nieder."

Ich übergehe den Schluss der Dichtung; es scheint geschildert worden zu sein, wie unter Freudenbezeugungen der Menschen Agni des Opfers zu walten beginnt, und vermuthlich noch, wie die kunstreichen göttlichen Handwerker, die Ṛbhus (Elben) in den Kreis der opferwürdigen Gottheiten aufgenommen werden.

Agni als Vater des Menschengeschlechts. Bei der Besprechung von Agnis mythischer Vergangenheit muss zuletzt noch die Vorstellung von ihm als dem Vater des Menschengeschlechts ins Auge gefasst werden.

Diese Vorstellung scheint mir eine viel nebensächlichere

Rolle, als ihr in der Regel beigelegt wird, oder vielmehr eine nahezu verschwindende Rolle zu spielen. Aus dem Ṛgveda lässt sich nicht viel mehr für dieselbe anführen, als dass von Agni an einer Stelle, die ihn auch zum Schöpfer des Himmels und der Wasser, zum Erzeuger der beiden Welten macht, gesagt wird, er habe „diese Geschlechter der Menschen erzeugt“[1]). Es ist klar, dass diese Wendung — inmitten ganz andrer Vorstellungen über den Anfang des Menschengeschlechts — eben nur einen jener zahllosen im Veda auftauchenden und dann wieder verschwindenden Einfälle darstellt, die so ziemlich jedem Gott irgendwo einmal jede That beilegen: welches auf dem fruchtbaren Boden der vedischen Dichterphantasie wuchernde Unkraut man von dem Bestande der festen, bleibenden mythischen Vorstellungen sorgfältig scheiden soll. Ich halte es für müssig, der Herkunft solcher Einfälle ernstlich nachzufragen, und glaube insonderheit, dass man Unrecht daran gethan hat, den hier in Rede stehenden aus der Identification der Feuererzeugung durch die beiden Reibhölzer mit dem menschlichen Zeugungsact abzuleiten[2]). Die Quellen lehren uns nur, dass man die Reibung des Feuers — wie nahe lag — als Erzeugung und zugleich als Geburt auffasste; umgekehrt ist in einem die Zeugung befördernden Zauberspruch von der Frucht die Rede, „welche die beiden Aśvin mit goldnem Reibholz errieben haben“; das jüngere Ritual giebt auch den beiden Reibhölzern die Namen des mythischen Gattenpaars Purūravas und Urvaṣī[3]). Diese herüber und hinüber gehende Ver-

[1]) Ṛv. I, 96, 2 vgl. 4.

[2]) Diese in der Literatur vielfach vertretene Vorstellungsweise knüpft an Kuhn, Herabkunft des Feuers 69 ff. an.

[3]) Ṛv. III, 29, 1 ff.; X, 184, 3; VS. V, 2. Ich glaube nicht, dass Purūravas und Urvaṣī in irgend einem tieferen mythischen Zusammenhang mit der Erzeugung des Feuers stehen; sie werden ihre Nennung in diesem Zusammenhang einfach dem Umstand verdanken, dass Purūravas als ein hervorragend eifriger Erfuller der Gattenpflichten bekannt war (Ṛv. X, 95, 4 fg.)

gleichung der Feuererzeugung und der menschlichen Zeugung ist noch weit entfernt von der Auffassung des Feuers als des Erzeugers der Menschen oder als des ersterzeugten Menschen, und eine positive Spur davon, dass die Entwicklung der Vorstellungen diesen Gang genommen, kann ich wenigstens nicht entdecken.

Weitaus fester begründet in der vedischen Ueberlieferung als die Auffassung von Agni als dem Vater der Menschen ist diejenige von Agni als Angiras, als vornehmstem Angiras (*angirastama*). Es kann scheinen, dass diese Vorstellung der erstbezeichneten nicht fern steht. Die Angiras sind die halbgöttlichen Vorfahren der späteren Priestergeschlechter: „unsre Väter die Angiras“, „unsre alten Väter die Angiras“, „die Brahmanpriester die Angiras“; sie haben „die erste Satzung des Opfers ersonnen“[1]); sie haben als Begleiter des Indra durch ihre priesterlichen Gesänge den Felsen, welcher die Kühe umschloss, zerbrochen[2]). Wird nun Agni als Angiras, als vornehmster Angiras bezeichnet, so kann darin zu liegen scheinen, dass er ein Erster unter den Vorfahren der Menschheit ist. Ich glaube doch nicht, dass damit der Ursprung und Sinn des betreffenden Ausdrucks getroffen ist. Die Angiras sind nicht die ältesten Menschen im Allgemeinen, sondern als Vorfahren der historischen Priestergeschlechter sind sie die ältesten Priester. Der Priester *κατ' ἐξοχήν* aber, und dann natürlich ein ältester Priester, ist Agni. So musste er zum Angiras werden. Und wenn er, der vornehmste Angiras, dann an einer Stelle auch Vater der Angiras zu heissen scheint[3]), so ist dies ebenso begreiflich als ein von der festen, gesicherten Vorstellungsmasse aus sich weiter bewegender ganz geringer Schritt, wie es andrerseits doch

---

1) Ṛv. I, 62, 2; 71, 2; VII, 42, 1; X, 62, 2; 67, 2.

2) S. unten bei den Indramythen.

3) Ṛv. X, 62, 5. 6.

dieser Masse selbst nicht mehr zugerechnet werden darf; der wahre Vater der Angiras ist der Himmel[1]). —

Agni und die Menschen. Wir betrachten nun, wie dem vedischen Inder das Wirken Agnis im thatsächlichen Leben, sein Verhältniss zur gegenwärtigen Welt und zum Menschen erschienen ist.

Die Function, welche wohl die älteste cultische des Feuers ist und selbst bei den rohesten Völkern aufzutreten pflegt, hat sich beim vedischen Agni erhalten: sein Wirken als Verbrenner und Abwehrer der bösen Geister und alles feindlichen Zaubers. Mit seinem hellen, scharfen Auge sieht er die verborgenen Dämonen; er fasst sie mit seiner Zunge, mit seinem ehernen Gebiss; er trifft sie mit seinem Pfeil; er verbrennt sie mit seinen Gluthen. Bei der Besprechung des Cultus, insonderheit des Zauberwesens, wird von den Riten, in welchen der Glaube an dieses Wirken Agnis zur Erscheinung kommt, näher die Rede sein; hier muss nur darauf hingewiesen werden, dass Agni sich in die Rolle des Dämonenvernichters vor Allem mit Indra, dem Herrn des Vajra, d. h. — wenigstens der ursprünglichen Vorstellung nach — dem Schwinger der Blitzwaffe theilt[2]): Agni, wie in der Natur der Sache liegt, mehr als der Verbrenner, Indra als der Zerschmetterer der bösen Feinde. Der Eindruck wird berechtigt sein, dass die betreffende Function auf Seiten des Agni, wie sie historisch vermuthlich älter ist, so auch in den Preisliedern als hervortretender, mit seinem Wesen tiefer verbunden erscheint. Auch im Ritual der Dämonenvertreibung spielt Agni oder das Feuer in den verschiedensten Formen

---

[1]) Bergaigne II, 308.

[2]) Die Materialien s. bei Bergaigne II, 217 fg. Gelegentlich wird übrigens, was nicht befremden kann, allen hauptsächlicheren Göttern diese Function beigelegt: recht häufig dem Soma, wobei mir mehr die conventionelle Phraseologie der Somalieder und etwa höchstens der Gedanke, dass Soma als zu den mächtigen Thaten begeisternd gewissermaassen deren

eine viel bedeutendere Rolle als Indra: es ist begreiflich, dass Agni als der nächste Gott, über dessen Zaubermacht der Mensch mit eigner Hand verfügt, hier den Vorrang vor dem aus der Himmelsferne treffenden Indra hat.

Zu der Thätigkeit Agnis im dämonenvertreibenden Zauberfeuer fügt sich der Segen, den das Haus- und Opferfeuer den Menschen spendet. Die ṛgvedische Poesie hebt, wie das ihr ganzer Character mit sich bringt, vor Allem das Opferfeuer hervor: für sie liegt Agnis vornehmste Bedeutung in seiner priesterlichen Würde, in dem Botendienst, den er zwischen Menschen und Göttern thut. Er bei dem „die Opfer zusammenkommen", der Erwecker der Gebete, der Herbeiführer der Götter, mit ihnen auf der Opferstreu sich niederlassend, oder auch der zum Himmel aufsteigende Ueberbringer der Opfergaben wird in zahllosen jener Hymnen gefeiert, deren Dichter in ihm das göttliche Gegenbild des eignen Standes, in seiner Macht die Macht der eignen Opferkunst zu verherrlichen liebten. Bisweilen gefällt man sich darin, die Qualitäten und Verrichtungen der verschiedensten Opferpriester, die einen nach den andern, Agni beizulegen; vorzugsweise aber wird ihm die Rolle des Hotar zugetheilt, d. h. des Priesters, welchem die Recitation der den Gott preisenden, einladenden, zum Genuss auffordernden Hymnen obliegt: wohl weil dieser Priester, der Inhaber der Poetenkunst und der die Götter gewinnenden Ueberredung, neben den das eigentliche Opferwerk verrichtenden sacrificalen Handarbeitern als der Vornehmere gegolten haben wird, zumal in seinen eignen Augen: denn Hotarpriester sind ja

Thäter ist, als tieferer mythologischer Zusammenhang im Spiele zu sein scheint. Die betreffenden Stellen, wenn auch verhältnissmässig zahlreich, sind fast alle ganz farblos (auch Ṛv. VII, 104, das an Indra und Soma gerichtete Gebet um Dämonentödtung, lässt Soma merklich hinter Indra zurücktreten): ebenso scheint in dem betreffenden Zauberritual Soma keine wesentliche Rolle zu spielen.

vorzugsweise die Wortführer in der vedischen Dichtung. Dies im Ṛgveda von Anfang bis zu Ende sich zeigende Hervortreten des vergötterten Opferfeuers, des als mystischer Hotar gedachten Agni ist offenbar eine vergleichsweise junge Erscheinung, die vielmehr aus den Speculationen des zunftmässigen Priesterthums als aus der Schaffenskraft des lebendigen Volksgeistes stammt. In dieser Stellung des Opfergotts unter den Göttern bereiten sich die Ansprüche vor, welche die Opfererkaste auf den Vorrang unter den Menschen erhoben hat; das geheimnisskrämerische Versteckspiel spitzfindiger Einfälle, das schon im Ṛgveda mit der Gestalt des göttlichen Brahminen getrieben wird, hat die Opfersymbolik der jüngeren Ritualtexte mit ihrer ganzen unerschöpflichen Verschrobenheit zur directen Nachfolgerin[1]).

Darf man vermuthen, dass wir auf eine ältere Schicht von Vorstellungen da treffen, wo ohne specielles Hervortreten der Opferidee Agni einfach als der Gast in den menschlichen Wohnungen, als der Freund und Genosse der Leute, ja auch des häuslichen Gethiers gefeiert wird? Haben wir hier den Nachklang einer Auffassung, für welche das Wichtige vor Allem das Feuer des Herdes, der Mittelpunkt häuslichen Daseins war — jenes Feuer, von dessen einstiger religiöser Bedeutung eine Spur darin zurückgeblieben zu sein scheint, dass noch im ausgebildeten Ritual der drei Opferfeuer das zu Grunde liegende Feuer, aus welchem die beiden andern immer wieder entnommen wurden, das „Hausherrnfeuer“ hiess?

Die Gṛhyatexte, die uns den häuslichen Cultus wenn auch entfernt nicht unberührt von der exclusiv priesterlichen Strömung aber doch immerhin in wesentlich populärerer Form zeigen als sie dem grossen Cultus der drei Feuer eigen war, geben das deutlichste Bild davon, wie man das Leben

---

[1]) In ähnlichem Sinne sprechen sich Pischel und Geldner, Vedische Studien I, S. XXVII aus.

des Einzelnen und der Familie als unter dem Schutz des Agni, in engster Abhängigkeit von seiner Leitung verlaufend empfand. An ihn wurden bei den verschiedensten Gelegenheiten Anrufungen gerichtet wie die folgende: „Er sei der Versammler von Gütern. Thu uns kein Leid, nicht dem Alten noch dem Knaben. Bringe Heil den Menschen und dem Vieh“. Bei der Hochzeit opferte man, indem man für die Braut betete: „Möge Agni das Hausherrnfeuer sie schützen: möge er ihre Nachkommen zu hohem Alter führen; gesegneten Schoosses sei sie, lebender Kinder Mutter; Freude ihrer Söhne möge sie schauen!“ Und wenn der Bräutigam die geröstete Gerste in die Hände der Jungfrau streute, sprach er diesen Act an als „Vereinigung von mir und dir: dazu möge Agni seinen Segen geben“. War ein Kind geboren, so opferte man am zehnten Tage, nach Ablauf der durch die Entbindung verursachten Unreinheit, mit den Sprüchen: „Leben möge dir heut bescheeren dieser herrliche Agni; gieb du unserm Leben Dauer. Sei lebenspendend, Agni, durch Opferspeise gestärkt, von Butter das Antlitz voll, aus der Butter Schooss entsprossen. Trinke Butter, den süssen Honig der Kuh. Wie ein Vater den Sohn, so bewache dies Kind“. Aehnlich betete man zu Agni, wenn der heranwachsende Knabe zum Lehrer, der ihn in die Kunde des Veda einführen sollte, gebracht wurde[1]). Der von der Reise heimkehrende Hausherr verehrte sein Feuer mit dem Spruch: „Dieser Agni ist uns gesegnet, dieser ist uns hochgesegnet. In seiner Verehrung mögen wir nicht zu Schanden werden. Er lasse uns obenan stehen“. Diese einfache, von priesterlichen Künsteleien unberührte Auffassung des häuslichen Agni ist übrigens auch den ṛgvedischen Dichtungen keineswegs fremd. Auch im Ṛgveda betet der Fromme zu

[1]) D. h. bei dem uralten Act der Pubertätsweihe, die, wie wir später zeigen werden, diesem vedischen Ritus zu Grunde liegt.

Agni, dass er ihn segnen möge „wie der Vater den Sohn“, dass er ihm „der nächste Freund“ sei. Der „nie verreisende, grosse Hausherr“ wird er genannt; zu ihm „kehren heim die Milchkühe, kehren heim die schnellen Renner, heim die eignen kräftigen Rosse ... bei ihm kommen zusammen die freigebigen Hochgebornen“. „Bei seinem Schein, wenn er entflammt ist, sind die Kühe erwacht“: die Kühe „deren Namen Agni durch das Opfer kennt“[1]). Der Sänger, der auswärts reichen Lohn seiner Kunst an Rindern, Rossen, Wagen erhalten hat, meldet nach Hause kehrend dem heimischen Agni die empfangenen Gaben an[2]). Nichts zwar hindert hier, im Ṛgveda wie in den jüngeren Texten überall an dasselbe Opferfeuer zu denken, das man sonst mit so künstlich verschlungenem und verworrenem priesterlichem Geheimnisswerk zu umgeben pflegte: oder vielmehr, es ist kaum zweifelhaft, dass in der Regel eben dieses Feuer gemeint ist. Aber damit ist der Vermuthung nicht der Weg verschlossen, dass sich hier der Ton von Anrufungen fortsetzt, wie sie einst an ein weniger ausschliesslich sacrificales Feuer gerichtet wurden, an ein Feuer, dessen Wesen als Theilnehmer, ja als Mittelpunkt des ganzen häuslichen Lebens jene Intimität der Sprache und des Verkehrs entstehen liess, wie sie im Cultus andrer Götter nicht leicht wiederkehrt.

Der vedische Inder empfindet diese Freundschaft zwischen Agni und dem Menschen als eine, die der Einzelne von unvordenklichen Zeiten her von seinen Vorfahren ererbt hat. Wenn die Berufung auf solches Alter der Freundschaft sich auch bei andern Göttern findet, so tritt sie doch characteristischer Weise wohl nirgends so häufig und sicher nirgends in so typischer Form auf wie bei Agni. Indra wird gepriesen

[1]) Ṛv. X, 169, 2. Wie beim Opfer die Kühe, deren Milch für dasselbe verwandt werden sollte, genannt wurden, zeigt Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 12.

[2]) Wenn meine Vermuthung Z. D. M. G. 39, 86 richtig ist.

als der Gott, der diesem und jenem Helden der alten Zeit Sieg verliehen hat, Agni vor Allem als der Gott, den die Vorfahren entflammt, zu dem die Vorfahren gebetet haben. Bekannt sind die festen Regeln des spätern Rituals, nach denen bei jedem grösseren Opfer Agni als Gott der schon den Stammvätern des Opferers angehört hat, unter deren Namennennung angerufen wurde[1]; an einigen Stellen des Ṛgveda scheint dieser Gebrauch wenn nicht vorzuliegen so doch mindestens sich vorzubereiten. Man darf sich zwar dadurch nicht zu dem Schluss führen lassen, dass eine directe physische Continuität des Opferfeuers von Generation zu Generation stattgefunden habe; das in allen Details bekannte Ritual der Anlegung des heiligen Feuers schliesst diese Vorstellung aus, welche auch in Widerspruch mit der Auffassung stehen würde, dass der Tod des Opferers sein Opferfeuer verunreinigt und zu weiterem Gebrauch ungeeignet macht. Aber wenn auch nicht eine physische, so wurde doch so zu sagen eine ideale Continuität des von den Vätern und den Söhnen verehrten Feuers empfunden, ein Zusammenhang, in dem man doch noch etwas Concreteres sah, als in der Fortdauer etwa der Freundschaft Indras von einer Generation zur andern. Es ist wohl begreiflich, dass gerade dem Gott, der die Wohnung des Menschen theilte, der sein Leben von Tag zu Tage begleitete und wenn das eine Geschlecht alterte das nächste heranwachsen sah, eine solche Sonderstellung, ein engeres Verwachsensein mit der Vergangenheit der Familie zuerkannt wurde; wie von einem „Agni des Bharata" die Rede ist[2], würde schwerlich von irgend einem andern Gotte gesprochen werden.

---

[1] Vgl. Indische Studien X, 78 ff.

[2] Ṛv. VII, 8, 4.

Indra.

Wahrscheinlich kannte schon die indogermanische Zeit[1]) einen vom Himmelsgott getrennten Gewittergott, einen blondbärtigen oder rothbärtigen[2]) Riesen von übergrosser Kraft, den mächtigsten Esser und Trinker, der den Drachen mit seiner Blitzwaffe tödtet. Dass dieselbe Gestalt in einer Ausprägung, welche der vedischen bereits einigermaassen nahe stand, der Mythologie der Indoiranier eigen war, kann nicht bezweifelt werden. Der vedische Vṛtrahan (Indra als Tödter des Vṛtra) kehrt in dem Verethraghna des Avesta wieder, und wenn im Avesta selbst dem Gott jene Mythen fehlen, die seinem vedischen Gegenbilde so wesentlich sind, so zeigt, wie längst bemerkt worden ist, der armenische Drachentödter Vahaken (= Verethraghna), was wir auch ohne diese Bestätigung zu behaupten berechtigt wären, dass jene Entkleidung des avestischen Gottes vom Gewittermythus der Drachentödtung eben durchaus secundär ist. Im Veda finden wir Indra den Vṛtratödter mit einer Menge von Mythen ausgestattet, die unzweifelhaft erst nachträglich dem Gewittergott zugeeignet worden sind: theilweise offenbar schon — was wir im Einzelnen hier zu untersuchen nicht unternehmen — in vorindischer Zeit, aber auch auf indischem Boden ging dieser Vorgang des Anwachsens neuer Sagen und Geschichten immer weiter; keine andre Göttergestalt lockte die vedischen Dichter so mächtig wie eben die des Indra, alle Züge von unbezwinglicher Stärke, alle gewaltigsten Heldenthaten ihm, dem „Herrn der Kraft" beizulegen[3]).

---

[1]) Vgl. oben S. 34 Anm. 1.

[2]) Der Schluss von diesem Aussehen des Gottes auf den unter dem idg. Volk herrschenden Typus liegt nahe.

[3]) Nur in der Kürze sei hier erwähnt, dass ein Zug, der bei den verschiedensten Völkern der Erde in sehr merkwürdiger Uebereinstimmung von den mächtigsten Göttern und Heroen erzählt wird (s. die Angaben

Der Vṛtrasieg. Als Mittelpunkt der Indramythen hat doch stets des Gottes vornehmste Heldenthat ihren Platz behauptet, die That, deren Vollbringung sein mythologisches Wesen ausmacht, die Besiegung des Vṛtra und die Befreiung der Wasser[1]).

Der Name des Gegners, Vṛtra, bedeutet „Feind" — Feind als den, der dem eignen Vordringen den Weg zu versperren sucht, in dem Sinn also, wie der Ueberlegenheit eines siegreich vorwärts strebenden Volks der Widerstand unebenbürtiger Gegner erscheinen musste[2]). Eine zweite

bei A. Lang, Myth, Ritual, and Religion I, 183; II, 113 fg., 244), auch Indra beigelegt wird: die Geburt auf einem andern als dem natürlichen Wege. Ṛv. IV, 18, 1. 2 sagt, ehe das Indrakind geboren wird, die Mutter (?): „Das ist der altbekannte Weg, auf dem alle Götter geboren wurden. Auf dem soll er ausgetragen geboren werden. Nicht soll er auf die verkehrte Art die Mutter todt machen." Aber das Kind antwortet: „Hier will ich nicht hinausgehen: das ist ein schlechter Weg. Querdurch aus der Seite will ich hinausgehen."

[1]) Man darf nicht sagen: die Besiegung eines Feindes, der als Vṛtra, Vala, die Paṇis etc. bezeichnet wird, und die Befreiung der Wasser oder Kühe. Zur Ueberwindung des Vṛtra gehört die Befreiung der Wasser, zu derjenigen der Paṇis die Befreiung der Kühe: beides sind im Ṛv. ebenso sehr als parallel wie als getrennt empfundene Mythen, getrennt, wie ich zu zeigen versuchen werde, auch in ihrer ursprünglichen Naturbedeutung. Diese Trennung wird durch gelegentliche Vermischungen natürlich nicht hinfällig.

[2]) Mir scheint für die Erklärung von *vṛtra* von dem Gebrauch des Verbums *vṛ* in Wendungen wie *na ta ojo varanta, na te hastaṃ varanta, nakir mā daivyaṃ saho varate, nakir yaṃ vṛṇvate yudhi* auszugehen. Dass das Appellativum „Feind" von dem Eigennamen Vṛtra verallgemeinert sei (wie wenn wir sagen: ein Cato, ein Catilina), ist schon wegen des neutralen Geschlechts von *vṛtra* unannehmbar. Die Bedeutung „Sieg" des avestischen *verethra* ist secundär: sie beruht auf einer Bedeutung „Abwehr". — Uebrigens ist in der Sprache des Ṛgveda *vṛtrá* „der Feind" keineswegs mehr ein vollkommen lebendiges Wort. Ich glaube nicht, dass es je ohne Seitenblick auf den Dämon Vṛtra gebraucht wird: ganz überwiegend so, dass als Besieger des Feindes oder der Feinde Indra (oder die eignen Mannen

Bezeichnung desselben Wesens ist Ahi „Schlange“; Schlangengestalt dieses Dämons, nicht menschliche, hat den vedischen Sängern, die Indras Sieg verherrlichten, vorgeschwebt[1]).

Wir versuchen das schwungvollste ihrer Lieder hier wiederzugeben[2]).

„Indras Heldenthaten will ich verkünden, die ersten die des Donnerkeils Herr gethan hat. Die Schlange hat er geschlagen, den Wassern hat er Bahn gemacht, der Berge Bauch hat er gespalten.

„Die Schlange hat er geschlagen, die auf dem Berg lag. Tvashṭar hat ihm den sausenden Donnerkeil geschmiedet. Wie brüllende Kühe eilten die Wasser; stracks gingen sie hinab zum Meer.

„Mit Stiers Begierde verlangte er den Soma. Von dem gepressten trank er aus den drei Kufen. Das Wurfgeschoss,

---

sofern sie mit Indra verbündet sind) erscheint, der dann gedacht wird als die Feinde tödtend so wie er Vṛtra getödtet hat. Das stehende Verbum dabei ist *han*, auch auf die That des *vṛtrahan* hindeutend (vgl. z. B. VI. 73, 2, wo es heisst *ghnan vṛtrāṇi, jayañ chatrūn, amitrān sāhan*). Ohne das Mitspielen dieser Anklänge, im gewöhnlichen, alltäglichen Sinn ist „Feind“ in der Sprache des Ṛgveda *śatru* oder *amitra*. Man betrachte etwa die Wahl der Ausdrücke in VI. 75: dass dort statt der genannten Worte *vṛtra* nicht am Platze wäre, wird ein Kenner der vedischen Sprache empfinden.

[1]) Man wird, wenn man den Vṛtrakampf als die Gewitterschlacht deutet, nicht zu fragen haben, wo im Kreise der Gewittererscheinungen Vṛtra dem Auge sichtbar wird. Er ist eben nur der für die Geschichte von einer siegreichen Schlacht unentbehrliche besiegte Feind. Mit Recht bemerkt Lang (Myth, Ritual, and Religion I. 39): „It is a common thing in most mythologies to find everything of value to man — fire, sun, water — in the keeping of some hostile power.“ Dieser Typus des Schatzhüters geht auch durch die jüngere Erzählungsliteratur hindurch; es sei z. B. an die Rākshasas welche die himmlische Mangofrucht bewachen (Jātaka vol. II p. 397) erinnert — ein Beispiel von zahllosen.

[2]) Ṛgveda I. 32. In Vers 6 lese ich *rujānaḥ*.

den Donnerkeil, nahm der Schätzespender. Er schlug ihn, der Schlangen Erstgebornen.

„Als du ihn schlugst, Indra, der Schlangen Erstgebornen, als du der Kunstreichen Künste vertilgtest, die Sonne erzeugend, Himmel und Morgenröthe, fürwahr da hast du keinen Feind gefunden.

„Den Vṛtra, den schlimmen Vṛtra, den Vyaṃsa hat Indra mit dem Donnerkeil geschlagen, der mächtigen Waffe. Wie Aeste vom Beil zerhauen liegt die Schlange hingestreckt am Boden.

„Wie ein trunkener Schwächling forderte Vṛtra den grossen Helden heraus, den gewaltigen Kämpfer, den stürmenden. Er widerstand seiner Waffen Anprall nicht. Zerbrochen, zermalmt ward er, des Feind Indra war.

„Fusslos, handlos schlug er die Schlacht wider Indra. Der schleuderte ihm den Donnerkeil in den Rücken. Der Entmannte, der sich dem Stier gewachsen dünkte, vielfach zerstückelt lag Vṛtra da.

„Er lag so da wie zermalmtes Schilfrohr; über ihn gehen die Wasser hin, ihren Willen erreichend[1]). Die Vṛtra mit seiner Grösse umschlossen hatte, zu deren Füssen lag die Schlange da.

„Abwärts ging da ihr Leben, die den Vṛtra geboren. Indra schleuderte die Waffe auf sie herab. Oben lag die Gebärerin, unten der Sohn. Dānu lag wie eine Kuh mit dem Kalbe.

„Mitten in den Stromesbahnen, die nicht Ruhe noch Rast kennen, liegt sein Leib. Vṛtras Geheimstes durchziehen die Wasser. In ewige Finsterniss sank er, des Feind Indra war.

„Die des Barbaren Gattinnen geworden, die schlangen-

---

[1]) Die Uebersetzung dieser Worte ist mir zweifelhaft. Pischels Vermuthung Z. D. M. G. 35, 717 fg. überzeugt mich nicht.

bewachten Wasser weilten in der Gefangenschaft wie die Kühe beim Paṇi[1]). Die Oeffnung der Wasser, die verschlossen war, die hat er aufgethan der Vṛtra schlug.

„Ein Rossschweif warst du da, Indra, als der eine Gott dir auf die Waffe schlug[2]). Du gewannst die Kühe, du Held gewannst den Soma. Die sieben Ströme entliessest du auf ihre Bahn.

„Nicht hat ihm Blitz und Donner geholfen, nicht Nebel noch Schlossenwetter, das er schuf. Als Indra und die Schlange kämpften, da hat der Schätzespender den Sieg gewonnen auch für künftige Zeiten.

„Was für einen Rächer der Schlange hast du gesehen, Indra, als Furcht deinem Herzen nahte, da du sie getödtet, als du über die neun und neunzig Ströme wie ein geschreckter Adler durch die Lüfte eiltest?"

„Der den Donnerkeil im Arm hält, Indra ist König von Allem was geht und was zur Ruhe eingekehrt ist, vom Ungehornten[3]) und von dem Gehörnten. Er herrscht als König über die Völker. Wie der Radkranz die Speichen hält er Alles umfasst."

Selten erhebt sich die Dichtung des Ṛgveda zu solcher Wucht wie hier. Kein Versuch, das Ereigniss in der rechten Folge zu erzählen; kein Bemühen es im Kleinen auszumalen; nur hier und da ein einfaches treffendes Bild, und immer wieder, ohne alle ängstliche Scheu vor Wiederholung, derselbe freudige Preis des starken, sieghaften Gottes.

---

[1]) Siehe unten S. 145.

[2]) Der Sinn ist nicht klar. „Zum Rossschweif wurdest du da"? Nach Sāyaṇa wäre Indras Ueberlegenheit unter dem Bilde des Rossschweifs, der mühelos Mücken und dgl. fernhält, geschildert. „Waffe" ist nur eine versuchs- und annäherungsweise Uebersetzung für *sṛká*: vgl. X, 180, 2. Geldner Ved. Stud. II, 183 überzeugt nicht.

[3]) Die Uebersetzung von *śámasya* ist ungewiss. Dass das Wort, wie der Gegensatz zu fordern scheint, „ungehornt" bedeutet, würde dazu passen, dass es I, 33, 15 als Epitheton zu *vṛshabhá* steht.

Wir fügen aus andern ṛgvedischen Liedern noch einzelne Züge hinzu.

Die Schlange hatte sich auf den „sieben abschüssigen Bahnen“ gelagert, dem Bett der sieben Flüsse, das sie versperrte. In neun und neunzig Windungen lag sie da. Sie hatte die Flüsse gefressen, und da die Flüsse im Berg sind und später aus dem Berge hervorbrechen, führt dies sogar zu der ungeheuerlichen Vorstellung, dass „der Berg in Vṛtras Bauch“ war. Die Götter fürchten sich vor dem Feinde: „wie Greise zogen sich die Götter zurück“, „vor der Gewalt der Schlange entwichen alle Götter“, „vor dem Zischen des Vṛtra weichend verliessen alle Götter, die Freunde ihn“ — den allein standhaltenden Indra, den die Götter „sich vorangestellt haben, den Vṛtra zu tödten“. Indra hat sich Heldenkraft am Soma getrunken; von seinen Bundesgenossen bleiben die Maruts treu an seiner Seite und auch Vishṇu, der in drei Schritten das Weltall durchschreitende Gott: „da sprach Indra, als er den Vṛtra schlagen wollte: „Freund Vishṇu, schreite weiter aus“. Wie Indra den Donnerkeil in den Arm nimmt die Schlange zu tödten, erheben Berge, Kühe, Priester ermunternden Zuruf. Von Vṛtra, wie er den Todesstreich erleidet, ist bald als Schlafendem die Rede, bald auch wird sein Schnaufen erwähnt und wie es in dem oben mitgetheilten Liede heisst, Blitz und Donner, Nebel und Schlossenwetter, das er hervorbringt. Indra spaltet ihm mit dem Donnerkeil das Haupt, oder er zerbricht ihm alle Gelenke. Vor dem Brüllen des getroffenen Feindes erschrickt der Himmel. Indras Waffe öffnet das Euter des Berges; die Flüsse rinnen zum Meer wie Vögel zu ihrem Nest fliegen, wie Wagen im Wagenrennen um den Kampfpreis. Dem Sieger jauchzen die Götter zu; die Götterfrauen weben ihm ein Preislied. Und der Gewinn der Wasser erweitert sich zu einem Gewinn alles glänzenden Lichts. Wie der oben mitgetheilte Hymnus den Gott, als er die Schlange geschlagen, Sonne, Himmel

und Morgenröthe erzeugen lässt, heisst es an andern Stellen[1]): „Als du mit deiner Kraft, Indra, Vṛtra geschlagen hattest, die Schlange, da liessest du die Sonne am Himmel aufsteigen, dass man sie schauen möchte“. „In den Armen trugst du den ehernen Donnerkeil; du hieltest am Himmel die Sonne fest, dass man sie schauen möchte“. Und ein Dichter ruft Indra zu: „Tödte Vṛtra, gewinne die Sonne!“ —

Ueberblicken wir die hier gesammelten Züge des Mythus, so fällt in die Augen, dass von Gewitter und Regengüssen überall nicht die Rede ist[2]). Ein Gott kämpft mit einem schlangengestalteten Dämon und öffnet das Innere der Berge; die Wasser der Flüsse strömen daraus hervor dem Meere zu: das ist es was die vedischen Dichter sagen. Man darf diese einfache Vorstellung nicht durch die Erklärung verwirren, mit den Bergen hätten die Dichter Wolken und mit den Flüssen Regenströme gemeint. Das haben sie nicht; für sie waren die Berge Berge und die Flüsse Flüsse. Hätten sie von Wolken und Regen sprechen wollen, könnte nicht an den zahllosen Stellen die Metapher von den Bergen und Flüssen gleichbleibend wiederkehren, ohne dass irgendwo die Sache beim rechten Namen genannt wäre. Wo die Dichter wirklich Wolken und Regen meinen, brauchen sie andre Ausdrücke als die stehenden der Indralieder. Man vergleiche etwa das grosse Lied an Parjanya, den Gott des Regens und Gewitters (V, 83). Da ist von Regen und immer wieder von Regen und Blitz und Donner die Rede; der Gott lässt seine Regenboten erscheinen; er schafft die Regenwolke; Regen vom Himmel her spenden die Maruts; man bittet Parjanya: du hast Regen regnen lassen, nun höre auf. Er schlägt die Bäume, und donnernd schlägt er die Missethäter;

[1]) I, 51, 4; 52, 8; VIII, 89, 4.

[2]) Man lasse sich zu keinem Missverständniss durch unsre Uebersetzung „Donnerkeil“ für das anders schwer wiedergebbare *vajra* verleiten. Der *vajra* ist als eine Art Schleuderkeule von Erz vorzustellen. Dass der vedische Dichter dabei an den Blitz gedacht habe, ist kein Grund anzunehmen.

die Löwenstimme des Donners erhebt sich; die Blitze fliegen. So schildert ein vedischer Poet das Gewitter: von Indra aber wird im Ṛgveda fast nirgends[1]) gesagt, dass er es regnen lässt[2]). Die Zauberhandlungen für Regenerlangung richten sich überwiegend an andre Götter als Indra. Dagegen sind es personificirte Flüsse, zweifellos irdische Flüsse ohne jeden Anflug von himmlischer Natur, die Flüsse Vipāṣ und Ṣutudrī (Biyas und Setledj), die von Indras That, durch welche sie selbst befreit sind, genau in den Wendungen, wie sie in den Indraliedern stehend sind, reden: „Indra hat uns die Bahn eröffnet, der Träger des Donnerkeils: niedergeschlagen hat er Vṛtra, der die Ströme umfasst hielt ... Immer wieder zu preisen ist Indras Heldenthat, dass er die Schlange zerhieb. Mit dem Donnerkeil hat er die Umhegungen zerschlagen; die Wasser liefen nach Lauf verlangend“[3]). Danach ist es klar: für die vedischen Dichter handelt es sich bei Indras Sieg nicht um das Gewitter, sondern darum dass aus der Tiefe des Felsens der mächtige Gott die verschlossenen Quellen hat hervorbrechen lassen, welche als Flüsse den menschlichen Fluren Segen bringen[4]). Dass in seiner ursprünglichen Form der Mythus doch ein Gewittermythus war, dass es Wolkenquellen waren, bei welchen die Schlange lagerte[5]), dass seinem ursprünglichen Wesen nach der

[1]) Ueber die Ausnahmen s. Bergaigne II, 184 A. 2. und vgl. das unten S. 142 Gesagte.

[2]) Diese Beobachtung ist schon von Bergaigne (II, 184 fg.) gemacht worden. Die Deutung aber, welche er ihr giebt — dass das Verbum *vṛsh* für „regnen“ nur gebraucht wird, wo es sich um einen kampflosen Act der göttlichen Macht handle — ist verfehlt.

[3]) Ṛv. III, 33, 6. 7. Vgl. auch VII, 47, 4.

[4]) Vielleicht liegt eben diese Erkenntniss der Aeusserung Hillebrandts (Ved. Mythol. I, 313) zu Grunde, dass „die Wolken keine grosse Rolle im Ṛv. spielen“.

[5]) Wir haben hier die Frage nicht zu verfolgen, ob diese himmlische Schlange, die das Wasser bewacht, nicht zu allerletzt doch wieder auf

Vajra die Blitzwaffe war, lassen die Thatsachen der vergleichenden Mythologie nicht zweifelhaft. Aber wir müssen eben den ursprünglichen Gehalt des Mythus und den Inhalt, welchen er für die vedischen Dichter hatte, streng scheiden.

Für den Ṛgveda kann höchstens von vereinzelten Resten und Spuren der alten Anschauung die Rede sein, zum Theil gewiss nur scheinbaren Spuren, denn die zufälligen Ausschmückungen, die rein momentanen Einfälle der einzelnen Dichter konnten und mussten an mancher Stelle ununterscheidbare Aehnlichkeit mit solchen Spuren annehmen. Indra wird der genannt, „dem der Regen zu eigen gehört"; ein Sänger, der sich mit Indra identificirt, sagt: „Ich gab Regen dem Sterblichen, der mich verehrte"; im Zusammenhang der Wasserbefreiung wird in einem jungen Liede der Ausdruck „himmlische Wasser" gebraucht. Bei seinem Donnern, heisst es, zittert das Feste und das Bewegliche; den Donner hat er in Vṛtras Kinnbacken geschleudert; er hat die unvergleichlichen Geschosse des Himmels erzeugt. Indra hat die Schlange von den weiten Flächen, er hat sie aus dem Luftreich weggeblasen, von Erde und Himmel sie hinweggeschlagen[1]). Das Gewicht der Hindeutungen auf die Gewitternatur des Vṛtrakampfs, die in solchen Aeusserungen zu liegen scheinen können, wird nicht überschätzen, wer ihre Seltenheit in der ungeheuren Masse der Indralieder erwägt und wer bedenkt, wie oft im Ṛgveda Macht und Thaten jedes Gottes gelegentlich auch in Zügen ausgemalt werden, welche seiner eigentlich canonischen Gestalt fremd sind.

Das Nachdenken der späteren Zeit hat übrigens keine

mythische Vorstellungen, welche irdische Schlangen betreffen, zurückgeht — auf den Typus der Schlange, die wo Schätze liegen oder bei Brunnen in den Erdhöhlen ihr Wesen treibt.

[1]) Ṛv. I, 52, 5. 14; IV, 26, 2; X, 124, 9. — I, 80, 14; 52, 6; II, 13, 7 (vgl. auch X, 92, 8; Av. XIII, 4, 41 ff.; Kauś. Sûtra 21, 9). — Ṛv. VIII, 3, 19. 20; I, 80, 4.

Schwierigkeit gefunden, den atmosphärischen Character von Indras Drachenkampf wieder aufzudecken; für die Vedenerklärer wie für die Dichter[1]) ist jetzt Indra der gewitternde und regenspendende Gott[2]). Das ändert aber nichts daran, dass er für die Sänger des Ṛgveda der Zerspalter irdischer Berge, der Befreier irdischer Flüsse gewesen ist. —

Die Bezwingung der Paṇis und Gewinnung der Kühe. Neben die Wassergewinnung stellt der Veda als eine zweite Hauptthat Indras die Kuhgewinnung.

Es darf bezweifelt werden, dass diese That von Anfang an Indra zugehört hat. Neben der im Ṛgveda überwiegend vertretenen auf diesen Gott bezogenen Version findet sich eine Erzählung, die allem Anschein nach als eine zweite und zwar ältere Form desselben Mythus zu beurtheilen ist. Trita Āptya, von Indra angefeuert, bekämpft den dreiköpfigen, schlangenleibigen Viṣvarūpa (den Allgestaltigen), des Tvashṭar Sohn; er schlägt ihm die drei Köpfe ab und „lässt die Kühe heraus“[3]). „Dem Trita“, sagt Indra, „brachte ich die Kühe hervor[4]) aus der Schlange“. Offenbar ist die eigentliche Hauptperson Trita; Indra wird erst nachträglich als der anerkannte Vollbringer aller grössten Heldenthaten auch mit dieser in Verbindung gebracht worden sein[5]).

---

[1]) Auch die buddhistischen. So lesen wir bei einem derselben, dass „die donnernde Wolke, der hundertfach weise Gott (*śatakratu* d. h. Indra) der blitzbekränzte Höhen und Tiefen füllt, Regen über die Erde ergiessend“. Saṃyutta Nikāya vol. I p. 100.

[2]) Sollen wir es schon ebendahin rechnen und eine Deutung Vṛtras als der Wolke darin erkennen, wenn der Atharvaveda von den Feuern die „im Vṛtra“ sind spricht und die Sonne „aus dem Vṛtra“ geboren werden lässt (III, 21, 1; IV, 10, 5)?

[3]) Ṛv. X, 8, 8. 9.

[4]) Wörtlich „erzeugte ich die Kühe“. Ṛv. X, 48, 2. Es sieht aus als hätte die Schlange die Kühe gefressen und würden diese dann aus der todten Schlange hervorgeholt.

[5]) Ṛv. X, 8, 8 treibt Indra den Trita an, II, 11, 9 bändigt er den

Dafür spricht auch die Form, in welcher derselbe Mythus im Avesta erscheint. Thraetaona vom Āthwyageschlecht tödtet die Schlange mit den drei Mäulern, den drei Köpfen, den sechs Augen. Was er befreit, sind nicht Kühe, sondern zwei schöne Frauen[1]). Dass aber die vom Veda gegenüber dem Avesta bezeugte Zusammengehörigkeit der Tödtung des dreiköpfigen Ungethums mit der Kuhbefreiung ursprünglich ist, zeigt der Mythus der classischen Völker. Herakles tödtet den dreiköpfigen Geryoneus, Hercules den dreiköpfigen Cacus und führt die Rinderheerden hinweg, welche dem Ungeheuer gehören oder welche dieses dem Gott geraubt und in seiner Höhle versteckt hat.

Dieser indoeuropäischen Form des Mythus mit dem dreiköpfigen Ungeheuer steht im Veda eine andre gegenüber, die vermenschlicht, von Motiven des irdischen, speciell des priesterlichen Alltagslebens durchsetzt ist. Sie scheint überwiegend indischen Character zu tragen, obwohl es nicht unwahrscheinlich ist, dass wenigstens Anfänge von ihr in die indoiranische Zeit zurückgehen[2]).

Viṣvarūpa für Trita (in ähnlichem Ton bewegt sich der oben erwähnte Vers X, 48, 2). Dagegen ist X, 99, 6 in der ersten Vershälfte Indra der alleinige Thäter: ob die in der zweiten Vershälfte gefeierte That des von Indra gestärkten Trita dieselbe ist, kann fraglich sein.

[1]) Die Rolle des Zurückführens der Kühe, welche ein böser Feind gefangen hält, ist im Avesta bekanntlich auf Mithra den *abactor boum* übergegangen. Mihir Yasht 86: Darmesteter *Études iraniennes* II, 194.

[2]) Dafür spricht der schon vor langer Zeit von Darmesteter (Ormazd et Ahriman 146) bemerkte Anklang der Gāthāstelle Yasna 51, 5 (*yathā ashāṭ hacā gãm vīdaṭ*) an die Ausdrücke, welche dem Ṛgveda (z. B. III, 31, 5; IV, 3, 11; X, 62, 2) für die Geschichte von der Kuhgewinnung geläufig sind. Man beachte dass die avestische Stelle in einem Zusammenhang steht, welcher den Anspruch geistlicher Persönlichkeiten auf Mittheilung irdischer Güter betrifft: ganz so wie im Veda der Mythus als eine Verherrlichung der Ansprüche des Brahmanen auf Gaben von Kühen erscheint.

Die Feinde treten hier als ein ganzer Trupp auf; sie heissen die Paṇis. Der Paṇi erscheint im Ṛgveda recht häufig als eine durchaus realistisch aufzufassende, von jedem mythischen Beisatz freie Gestalt aus dem wirklichen Leben: es ist der Typus des bei Sängern und Priestern natürlich einer besonders scharfen Unbeliebtheit sich erfreuenden Reichen, der mit Opfern und den zugehörigen Gaben an den geistlichen Stand geizt[1]). Die Paṇis — so erzählt unser Mythus — besitzen Kuhheerden, die sie in weitester Ferne, jenseits des weltumfliessenden Stromes Rasā, in einer Felshöhle verborgen halten. Indras Botin, die Götterhündin Saramā, hat die Rasā übersprungen, den Spalt des Felsens ausgespürt, das Brüllen der Kühe gehört. Sie verlangt in Indras Namen die Kühe, wird aber von den Paṇis mit Spott zurückgewiesen[2]). Nun naht Indra selbst mit den Angiras oder mit den „sieben Priestern", den Vorfahren der priesterlichen Geschlechter. Die Höhle geht von selbst auf, oder Indra eröffnet sie für die Angiras, oder auch diese selbst thun sie auf „durch ihre Worte" oder „durch ihre Litaneien", „durch ihr Getön", „singend", „mit entflammtem Feuer" — die Vorstellung ist offenbar, dass diese Ersten unter den menschlichen Priestern bei einem Opferfeuer so wie ihre Nachkommen singen und recitiren und durch die magische Kraft dieser Handlung den verschlossenen Felsen öffnen[3]). Es heisst auch, dass sie den

[1]) Dass die Auffassung der Paṇis als Kaufleute unhaltbar ist, hat Hillebrandt (Ved. Mythol. I, 83 ff.) treffend gezeigt. Seine eigne an Brunnhofer anknupfende Ansicht aber, nach welcher sie ein feindlicher Stamm und zwar die in historischer Zeit am Ochus (Tedschend) wohnenden Parner sind, stimmt meines Erachtens nicht besser zu den vedischen Quellen.

[2]) Vgl. den Dialog Ṛv. X, 108. Ob die zu diesen Versen offenbar hinzuzudenkende Prosaerzählung die in der spätern Literatur berichtete Treulosigkeit der Saramā gegen Indra kannte, ist nicht zu entscheiden.

[3]) Hier sei auch auf Av. XII, 1, 39 verwiesen, wo gesagt wird, dass

Felsen geöffnet haben „durch das Ṛta“ (d. h. das Recht)[1]: es wird als ein zu dem Recht der ewigen Weltordnung gehöriger Vorgang aufgefasst, dass sie diese That vollbringen mussten. Auch Agni tritt hier und da als betheiligt auf (s. oben S. 99. 111): erklärlich, dass neben dem heiligen Gesang auch — wie eben schon berührt wurde — das Opferfeuer nicht fehlt; doppelt erklärlich, wenn wir Recht haben, den ganzen Mythus auf die Erlangung des Lichts zu beziehen (S. 149); die Entflammung des Feuers ist ein Zauberact, welcher den Aufgang der Sonne herbeiführt. Vor Allem aber wird neben den priesterlichen Vätern noch eine göttliche Person als handelnd genannt, Bṛhaspati, der „Gebetsherr“[2]); seine Rolle ist im Grunde von derjenigen der Angiras, als zu deren Geschlecht gehörend er selbst angesehen wird, nicht verschieden; er, die Personification der Macht des heiligen Wortes und heiligen Liedes, eröffnet „mit feuererhitzten Liedern“ die Höhle. Er zerbricht sie und treibt die Kühe heraus wie man ein Ei zerbricht und den jungen Vogel herausholt oder wie man das Mark aus dem Knochen holt. Vala, der Dämon der Höhle, klagt um die entführten Kühe, wie die Wälder um das Laub, das der Winter ihnen geraubt hat. So sind die Kühe und ist damit alle Nahrungsfülle den Menschen, den Priestern gewonnen: Saramā hat den festen Verschluss der Kühe gefunden „woher die menschlichen Stämme ihre Nahrung nehmen“; die Angiras haben „alle Nahrung des Paṇi gefunden“; Indra hat als der Erste „dem Brahmanen

„die alten Schöpfer der Wesen, die sieben Ṛshis die Kühe herausgesungen haben, die Frommen durch lange Opferfeier (*sattreṇa*), durch Opfer und Kasteiung“. Ṛv. X, 67, 2. 3 scheint die Vorstellung weiter dahin präcisirt zu werden, dass es das erste Opfer war, durch welches dies bewirkt wurde.

[1]) Ueber den Anklang einer avestischen Stelle an diesen Ausdruck s. oben S. 144 Anm. 2.

[2]) Vgl. oben S. 66 fg.

die Kühe gefunden", „dem Brahmanen die Kuh leicht erlangbar gemacht". Mit dem Gewinn der Kühe aber hängt der Gewinn des Lichts, der Morgenröthen und der Sonne, eng zusammen; die Stellen, welche diese Verknüpfung ergeben, sind überaus zahlreich. Die priesterlichen Väter „trieben die Kühe heraus nach den Morgenröthen rufend"; „sie fanden das Licht". „Sichtbar wurde die Rothe durch der Kuh glänzende (Milch?)[1]. Es verschwand das böse Dunkel; der Himmel erglänzte; das Licht der Göttin Morgenröthe erhob sich; die Sonne beschritt die weiten Gefilde, Recht und Unrecht unter den Sterblichen schauend". Als Indra mit den Vätern den Kühen nachging, „fand er die Sonne, die in der Finsterniss weilte". Die Väter, die den Felsen zerbrachen, „fanden Tag und Sonne, das Licht der Morgenröthe". „Durch das Recht (*ṛta*) warfen sie auseinander den Stein, ihn zerspaltend: die Angiras brüllten (d. h. stimmten ihren Gesang an) zusammen mit den Kühen. Zum Heil umsassen die Männer die Morgenröthe; die Sonne ward sichtbar als Agni geboren war." Bṛhaspati „fand Morgenröthe, Sonne und Feuer; mit seinem Lied zerstreute er die Finsterniss". „Er trieb die Kühe heraus, zerspaltete durch heiliges Wort die Höhle; er verbarg die Finsterniss und liess die Sonne sehn[2]".

Fragen wir nun nach der Deutung der Erzählung, so treten, scheint es, die beherrschenden Motive ihrer im Ṛgveda vorliegenden Gestalt klar zu Tage. Hauptpersonen sind vor Allem die menschlichen und göttlichen Prototype

---

[1]) Zu *yaṣásā* wird ein Substantiv zu ergänzen sein: vgl. IX, 81, 1.

[2]) IV, 1, 13. 14. 16. 17; III, 39, 5: I, 71, 2: IV, 3, 11: X, 68, 9: II, 24, 3. — Einige der Stellen sehen aus als wenn die Gewinnung der Kühe als ein die Morgenrothen verschaffender Zauber betrachtet wurde (wer das Bild hat, erlangt die Sache selbst), ähnlich wie die Entflammung des Agni, die IV, 3, 11 mit der Kuhgewinnung zusammen besprochen wird, ein den Sonnenaufgang herbeiführender Zauber ist und als solcher an dieser Stelle erscheint.

des Priesterthums: die Väter der Priestergeschlechter und der vergöttlichte Idealpriester, der himmlische Purohita Bṛhaspati. Ihnen gegenüber die Prototype der Priesterfeinde, der nicht opfernden und den Priestern nichts gebenden Geizhälse. Und zwischen beiden ein Kampf um eben den Besitz, welchen der Priester der vedischen Zeit von dem Reichen erwartet und den der Paṇi ihm vorenthält, um den Besitz der Kühe[1]). So ist die ganze Erzählung eine klare Ausführung des Themas, dass die Götter es nicht dulden, wenn die Reichen den Betern und Opferern ihren Kuhreichthum verschliessen. Einige Stellen des Ṛgveda lassen in der That diese Moral der Geschichte recht deutlich hervortreten[2]). „Den Frommen führen die Götter vorwärts; wer das Gebet liebt, den erwählen sie wie Freier... Unangefeindet weilt man in Indras Gebot und gedeiht; herrlich ist seine Hilfe dem Opfernden, dem Somapresser" — sagt ein Dichter und erzählt dann als Beispiel dieser göttlichen Hilfe, wie die Angiras, welche das Feuer entzündet hatten und frommem Thun oblagen, allen Besitz des Paṇi gewonnen haben (I, 83, 2 ff.). Und an einer andern Stelle: „Nicht ist Indra mit dem, der keinen Soma presst, wenn es ihm auch gut geht. Er peinigt ihn, der Brausende, oder schlägt ihn nieder; dem Frommen theilt er rinderreiche Hürde zu... Abgewendet dem, der nicht Soma

[1]) Man bedenke, dass für den vedischen Inder das göttliche Geschenk der Kühe — der wirklichen, durchaus nicht symbolisch zu verstehenden Kühe, wie gelegentlich ebenso concret von den Rossen in derselben Weise die Rede ist — mit dem Geschenk von Sonne, Morgenrothe, Wasser ganz auf einer Linie steht (Bergaigne II, 183 fg.). Wie in die rohe Kuh die gare Milch hineingekommen und in ihr entdeckt worden ist, gehört für das vedische Denken zu den grossen Welträthseln.

[2]) Ṛv. VI, 13, 3 wird gesagt, dass durch den Schutz Agnis „der Fürst mit Macht den Feind (*vṛtra*) tödtet, der Priester des Paṇi Besitz davonträgt". Es zeigt sich darin sehr klar, dass wie die Vṛtratödtung das typische Vorbild alles kriegerischen Heldenthums so die Gewinnung der Paṇikühe ein nicht minder ausgeprägtes Prototyp priesterlicher Erfolge ist.

presst, ein Freund der Presser ... Er holt des Paṇi Nahrung zusammen zur Beute und theilt seinem Verehrer den schönen Besitz aus" (V, 34, 5 ff.).

Man mag dieser mythischen Widerspiegelung priesterlicher Lebensansprüche immerhin ein hohes Alter zuerkennen[1]: dass damit nicht die Erklärung des ursprünglichen, indogermanischen Mythus gefunden ist, liegt auf der Hand.

Ich möchte glauben, dass es sich um die Gewinnung der Morgenröthen aus dem dunkeln Felsen des Nachthimmels handelt[2]. Daher im griechischen Mythus die rothen Kühe und ihr Versteck im äussersten Westen, also in der weitesten Ferne von dem Punkt, an welchem die befreiten Morgenröthen dem Menschen erscheinen. Daher im vedischen Mythus die so hervortretende Verknüpfung der Kuhgewinnung mit der Erlangung des morgendlichen Lichts. Wie in der Dichtersprache des Veda das Bild der rothen Kühe für die Morgenröthen noch lebendig ist, ist bekannt[3]. Und an einer Reihe von Stellen sprechen vedische Dichter von der Göttin Morgenröthe in Ausdrücken, die unverkennbar an die Geschichte von der Kuhgewinnung erinnern oder ganz ausdrücklich auf dieselbe hinweisen. Von der Morgenröthe heisst es, dass sie „das Dunkel öffnet wie Kühe ihre Hürde". „Du hast", sagt der Dichter zu ihr, „die Thore des festen Felsen

---

[1]) Vgl. oben S. 144 Anm. 2.

[2]) Wenn bei dieser That die priesterlichen Vorfahren eine Hauptrolle spielen, so scheint das auf den bei vielen Naturvölkern verbreiteten und gewiss uralten Typus der Mythen von den alten Vorfahren, welche dieses oder jenes Gut für die Menschheit erlangt haben, zurückzugehen: so z. B. bei den Buschmännern *„the men who brought the sun"* (Lang, Myth, Ritual, and Religion I, 175), und Aehnliches häufig.

[3]) Man vergleiche die Sammlungen von Bergaigne I, 245. Unbefangene Prüfung wird ergeben, dass in der vedischen Sprache die Beziehung der Kühe auf die Wasser (vgl. Bergaigne I, 259), auf die man bei der Deutung unsres Mythus etwa auch verfallen könnte, weit hinter derjenigen auf die Morgenröthen zurücksteht.

geöffnet". „Sie zerbrach die Festen; sie gab von den rothen (Kühen). Die Kühe haben der Morgenröthe entgegengebrüllt". „Deine Kuhställe fürwahr, o Ushas, die du auf dem Bergesrücken wohnst, besingen die Angiras. Sie haben sie zerspalten mit Lied und heiligem Wort; wahr ist geworden, um was die Männer zu den Göttern riefen"[1]. So scheint der Hinweis auf die Naturbedeutung des Mythus im Veda noch klar zu Tage zu liegen: zugleich aber haben sich hier, wie im Vṛtramythus die Wolkenwasser zu irdischen Flüssen geworden sind, so die rothen Kühe des Morgenhimmels in irdische Kühe verwandelt, und der Mythus hat den sehr irdischen Sinn angenommen, dass der Kuhbesitz dem Brahmanen zukommt und dass der Geizige, welcher ihm die Kühe vorenthält, elend zu Grunde geht. —

Die Gewinnung des Lichts. Die Gewinnung von Licht, Sonne, Morgenröthe, welche in dem hier besprochenen Mythus mit der Auffindung der Kühe verknüpft erscheint, wird häufig auch unabhängig von dieser That dem Indra beigelegt. Er hat die Sonne am Himmel befestigt; er hat sie leuchten lassen: er hat den Himmel mit seinen Stützen festgestellt, die Weiten der Erde ausgebreitet. So erscheint er als ein Vollbringer aller jener Werke, als ein Begründer aller jener Ordnungen, die auch auf Varuṇa zurückgeführt werden[2]. Schwerlich knüpfen diese Vorstellungen an die Naturbedeutung des Gewittergottes an, insofern dieser das im Gewitter Himmel und Erde umhüllende dunkle Chaos entwirrt und den Anblick der Sonne den Menschen wieder-

---

[1] Ṛv. I. 92, 4; VII, 79, 4; 75, 7; VI. 65, 5. Vgl. Bergaigne I, 246; M. Muller Wissensch. von der Sprache II, 556 (der neuen Ausgabe). — Den erwahnten Momenten gegenuber scheint mir der eigenthumlichen vereinzelt dastehenden Stelle Ṛv. IX, 108, 6 kein wesentliches Gewicht zuzukommen, nach welcher Soma „die rothen Wasserkuhe (*usriyā apyāḥ*) aus der Steinhöhle mit Macht herausgespalten hat".

[2] Siehe unten den Abschnitt uber diesen Gott.

giebt[1]: wahrscheinlich ist es allein oder doch vornehmlich Indras allüberragende Kraft, um deren willen eben ihm diese Thaten beigelegt worden sind. Muss es nicht der Stärkste aller Starken gewesen sein, der die grössten Güter dem Menschen gegeben, sie für ihn den Feinden abgerungen, der den mächtigsten Wesenheiten wie der Sonne und dem Himmel ihre Stelle angewiesen hat? —

Indras Sieg über die Dāsas. Die Thaten Indras, von welchen bisher gesprochen wurde, der Vṛtrasieg und die Gewinnung der Kühe, stehen einzeln da, jede für sich ein unvergleichliches Ereigniss. Es folgen Thaten, welche eine Reihe von Exemplaren desselben Typus bilden, für uns wohl noch mehr als an sich, denn es wird an der Form der kurzen Erwähnungen, mit welchen sich die Dichter des Ṛgveda in Bezug auf diese meist aufzählungsweise zusammengestellten Thaten zu begnügen pflegen, liegen, dass uns von individuelleren Zügen hier so wenig erhalten ist.

Es handelt sich stehend um die Bezwingung von Feinden, welche als *dāsa* oder *dasyu* bezeichnet werden. Dies sind die regelmässigen Ausdrücke, mit welchen die indischen Arier die dunkeln Ureinwohner benennen. So ist von vorn herein die Ansicht nahe gelegt, dass wir es hier mit dem Nachklang historischer Ereignisse zu thun haben: die Ueberwindung

---

[1]) Hier und da sieht allerdings die Gewinnung der Sonne wie eine Folge des Vṛtrasieges aus (vgl. oben S. 139 fg.), z. B. I. 51, 4: „Als du mit deiner Kraft, Indra, Vṛtra geschlagen hattest, die Schlange, da liessest du die Sonne am Himmel aufsteigen, dass man sie schauen mochte" (mehr bei Bergaigne II, 191). Mir scheint im Ganzen der Texte diese Verknupfung der Lichtgewinnung mit dem Vṛtrasiege doch bei weitem nicht so feststehend und so hervortretend, wie die oben erorterte Verbindung der Lichtgewinnung mit der Kuhgewinnung. Ich möchte glauben, dass hier nicht sowohl an den Naturvorgang des Wiedererscheinens der Sonne nach dem Gewitter als vielmehr so zu sagen an ein poetisches Motiv zu denken ist: nach Ueberwindung der furchtbarsten Gefahr, nach dem Bestehen des schwersten Kampfes folgt die Aneignung der lichten Guter.

dieser Feinde in Kämpfen, welche bis nahe an die Gegenwart der Liederdichter heran oder bis in diese hinein die Volkskraft anspannten, erschien als eine That des kriegerischen, übermächtigen Gottes, den sich zum Freunde zu machen nur der Arier den Weg kannte. Es wird sich allerdings zeigen, dass die Grenzlinie zwischen den Dāsabezwingungen als historischen Ereignissen und den rein mythischen Thaten des Gottes — der Ueberwindung von Feinden, die etwa den Titanen oder den eddischen Riesen verglichen werden konnen — keine scharfe ist. Dies kann ja auch nicht überraschen. War doch für die vedischen Dichter und Erzähler der Unterschied mythischer und historischer Vorgange, an dem unsre Forschung ein so grosses Interesse hat, nicht vorhanden. Für sie setzte sich der auf Erden geltende Gegensatz der Arier und der dunkeln Dāsas in die Welt der Götter und Dämonen fort; der feindliche Dämon stand ihnen auf derselben Linie mit dem gehassten und verachteten Wilden, war vielleicht in manchem Fall in der That nichts andres als der Gott eines wilden Stammes. Und ebenso konnte die besonders eindrucksvolle Gestalt eines feindlichen Führers sich mit Zügen bekleiden, wie die Teufel der Mythen sie tragen. So müssen wir von vorn herein auf Unsicherheiten der Abgrenzung gefasst sein, deren Rectificirung bei dem Nebel, welcher über den historischen wie über den mythischen Elementen dieser Betrachtung liegt[1]), und insonderheit bei der hoffnungslosen Knappheit der Unterlagen, welche der Ṛgveda uns hier liefert, jedem Versuch unzugänglich bleibt. Aber auch hier gilt, woran sich der Forscher, der in solchen Nebeln des Ṛgveda irgend etwas von Gestalten erkennen will, beständig zu halten hat: ein Verhältniss, dessen Wirkung

[1]) Man bedenke, dass die Forschung gegenuber der indischen Heldensage in einer ganzlich andern Position steht als etwa gegenuber der deutschen: die nationale Geschichte, mit welcher wir jene zu confrontiren hatten, kennen wir nicht.

in diesem Chaos unzähliger sich kreuzender Unbestimmtheiten an irgend welchen Stellen aufgehoben ist, darf darum nicht ohne Weiteres von der Untersuchung fallen gelassen werden; Characterzüge, denen an irgend einer Stelle Züge widersprechender Natur beigemischt sind, können darum nicht weniger die maassgebenden sein; es gilt, nicht in unterschiedslos gleicher Beleuchtung das Entgegengesetzte an einander zu reihen, sondern das fundamental Geltende gegenüber den secundären Alterationen abzugrenzen.

So glauben wir trotz der Reserven, die zu machen nun einmal unvermeidlich ist, uns dem Wesen des uns hier beschäftigenden Typus von Indrathaten in folgenden Betrachtungen annähern zu können.

In erheblicher Häufigkeit ziehen sich durch den Ṛgveda Erwähnungen der Dāsa (Dasyu) als des Gegensatzes der Arier. Der indische Kämpfer, selbst Arier, hat es mit arischen und mit dasischen Feinden zu thun[1]); er betet: „Mögen wir Dāsa und Arier mit deiner Hilfe bezwingen“ (X, 83, 1); „wer gegen uns, Indra du Vielgepriesener, auf Kampf sinnt, der Gottlose, Dāsa oder Arier: die Feinde mögen uns leicht überwindlich sein; durch dich mögen wir sie besiegen in der Schlacht“ (X, 38, 3). Meist aber ist von den Ariern als den Freunden, den Siegern, die Rede, zu welchen die unterliegenden dasischen Feinde im Gegensatz stehen. „Du (Indra) hast die Dasyus bezwungen; du allein hast die Lande dem Arier errungen“ (VI, 18, 3). „Erkenne heraus die Arier und was die Dasyus sind. Dem der die Opferstreu breitet unterwirf züchtigend die welche keine Ordnungen bewahren“ (I, 51, 8). Und an einer andern Stelle, welche zu den letzten Worten den besten Commentar liefert: „Indra mit seinen hundert Hilfen hat in den Schlachten dem Opfernden

[1]) Siehe die Stellensammlung bei Bergaigne II, 209 und vergleiche unten S. 156 Anm. 1.

geholfen, dem Arier, in allen Wettkämpfen ... Dem Manu[1]) hat er züchtigend unterworfen die keine Ordnungen bewahren, die schwarze Haut" (I, 130, 8). So lernen wir die Dāsas kennen als „die schwarze Haut", die Dāsafrauen an einer andern Stelle als „schwarzen Mutterschooss habend" (II, 20, 7); eine weitere Eigenschaft der Dāsas ist, dass sie „nasenlos" (V, 29, 10) d. h. doch wohl stumpfnäsig sind. Ferner heissen sie in häufigen Aeusserungen der Dichter „gottlos", „nicht den Göttern dienend", „nicht opfernd", „nicht betend", „nicht spendend": wie in den eben angeführten Versen gesagt ist, dass sie „keine Ordnungen bewahren", werden sie auch „andern Ordnungen folgend" genannt (X, 22, 8). „Du hast", sagt ein Dichter zu Indra, „den reichen Dasyu mit der Keule geschlagen; allein mit deinen Helfern kamst du, Indra. Auseinander rannten sie von den weiten Flächen her; die nicht opfern, die Alten gingen in den Tod. Ihre Häupter drehten sie da weg, Indra, die Nichtopferer mit den Opferern kämpfend, als du vom Himmel her, der falben Rosse mächtiger Herr, die Ordnungslosen fortbliesest aus beiden Welten" (I, 33, 4. 5).

Man sieht, dass diese Dāsas Feinde andrer Art sind als die Schlange Vṛtra oder das dreiköpfige Ungethüm Viṣvarūpa: es sind menschliche Feinde, von denen eben das gesagt wird, was der Hohn des arischen Frommen von den Wilden, die ihm gegenüber standen, vor Allem sagen musste: ihre Haut ist schwarz und sie opfern den Göttern nicht. Es sind jene Feinde, von denen altindische Königsnamen erzählen, Trasadasyu „vor dem die Dasyus zittern", Dasyave vṛka „der Wolf für den Dasyu".

Damit ist nun, meine ich, für die Erzählungen von

---

[1]) Dem idealen Repräsentanten der wahren Menschen, d. h. der Arier. So heissen die Dāsas *amānusha* „unmenschlich": worin natürlich nicht liegt, dass sie nicht in unserm Sinn Menschen waren.

den Siegen Indras über einzelne Dāsas die Richtung der Deutung gegeben. Mögen mythische Elemente sich beigemischt haben, die Grundlage, der überwiegende Character bleibt doch ein irdisch-menschlicher. Dies bestätigt sich zunächst in folgendem Zuge: während Indra den Vṛtra tödtet zum Segen der Menschen ganz im Allgemeinen, die Kühe der Paṇis gewinnt zum Segen so zu sagen der priesterlichen Urmenschen, der Angiras, werden bei der Bezwingung der Dāsas — so weit es nicht im Allgemeinen heisst, dass Indra sie für den Arier vollbrachte — einzelne Menschen namhaft gemacht, mit denen im Bunde oder denen sich gnädig erweisend Indra jene niedergeworfen hat: nicht, oder doch nicht in erster Linie, wie bei vielen andern Wunderthaten die Namen von Vorfahren der Priestergeschlechter, sondern offenbar Namen von Fürsten und Kriegern, zum Theil vielleicht die Namen idealer Repräsentanten von Fürstengeschlechtern, daneben auch gänzlich unverdächtige, allem Anschein nach historische Namen wie Dabhīti, Ṛjiṣvan des Vidathin Sohn, vor Allem Divodāsa Atithigva[1]), der Vater — d. h. vermuthlich der Vorfahr — des berühmten Königs Sudās. Auch die Dāsas werden in grosser Zahl mit Namen genannt, von denen einzelne sich zu mythischer Deutung hergeben können wie Ṣushṇa („der Zischer“ oder „der Dörrer“?), andre so harmlos wie möglich aussehen und wohl die Namen wilder Führer sein mögen so wie die Arier sich dieselben mundgerecht machten: Pipru, Ilībiṣa, Ṣambara und andre. Der einzelne Arierfürst hat seinen bestimmten Dāsafeind, zuweilen mehrere solche Feinde[2]). Auch unter einander

---

[1]) Hillebrandt (Mythol. I, 96. 107) macht diesen Divodāsa selbst zu einem Dāsafursten. Dieser Ansatz, welcher den gesammten geschichtlichen Untergrund der Ṛgvedapoesie aus seiner naturlichen Lage rucken würde, scheint mir grundlos: ein Konig, der „Knecht des Himmels“ heisst (vgl. Bergaigne II, 209), kann darum doch zur Nation der Herren gehoren.

[2]) So ist Ṣambara der berühmteste Feind des Divodāsa Atithigva,

kämpfen, wie wir schon berührten (S. 153), die Arier: die Spur dieser Feindschaften zeigt sich gelegentlich in der unverdächtigsten Weise darin, dass derselbe Stamm- oder Königsname von den einen Liederdichtern als befreundet und siegreich, von den andern als feindlich, als von Indra niedergeworfen genannt wird: und in demselben Ton, in demselben Zusammenhang wie von diesen Rivalitäten der Arier unter einander ist von den Kämpfen gegen die Dāsas die Rede[1]): es ist klar dass wir uns bei diesen auf demselben historischen Boden befinden wie bei jenen. Was wir sonst noch von Details über die Thaten hören, welche Indra mit arischen Kriegern verbündet gegen die Dāsahäuptlinge vollbracht hat, fügt sich, wenn wir hier ein Bild irdisch-menschlicher Vorgänge sehen, anschaulich in dasselbe ein. Der arische Führer hat Indra vor dem Kampf angerufen: „Die Preislieder des Gaurivīti haben dich[2]) stark gemacht. Den Pipru unterwarfst du dem Sohn des Vidathin. Deine Freundschaft gewann sich Ṛjiṣvan[3]), der dir Opferspeise kochte; seinen Soma trankst du.“ In den Kämpfen mit einem der Dāsas, mit Ṣambara, spielt das Gebirge, in welchem dieser haust und aus dem er mit Indras Hilfe herausgetrieben wird, eine Rolle. Indra hat „den Ṣambara, der in den Bergen wohnt, im vierzigsten Herbste gefunden“. „Den Dāsa, den Sohn des Kulitara, hast du Indra vom grossen Berge herabgeschlagen, den Ṣambara“. „Vom Berge hast du Ṣambara,

---

aber Indra hat auch den Karanja und Parṇaya „mit der allerschärfsten Radschiene des Atithigva getödtet“. I, 53, 8, vgl. X, 48, 8.

1) So wird I, 53, 10; VI, 18, 13; VIII, 53, 2 davon dass Indra den Kutsa, Atithigva, Āyu dem jungen Könige Tūrvayāṇa gebändigt hat, ganz so wie von einer Dasyubezwingung gesprochen. Von derselben That ist II, 14, 7 neben der Ueberwindung des Ṣushṇa Pipru Ṣambara etc. die Rede. Vgl. auch IX, 61, 2.

2) Indra ist angeredet.

3) Dies ist eben der Sohn des Vidathin.

den Dāsa, herabgeschlagen und hast den Divodāsa gesegnet mit glänzenden Segnungen"[1]). Besonders häufig aber werden die **Burgen** der Dāsas erwähnt, welche Indra und seine menschlichen Genossen zerbrochen haben, jene mit primitiver Kunst angelegten Befestigungen, die hier das Kampfobject — ein realistischeres als die Flüsse im Vṛtrakampfe oder die Kühe der Morgenröthe — zwischen den Ariern und Dāsas bilden. Oft werden fabelhafte Zahlen solcher Burgen genannt: eine Ausschmückung frommer Lobrednerei, die doch den geschichtlichen Character dieser Vorgänge ihrem eigentlichen Kern nach nicht zweifelhaft macht. „Du hast des Ṣambara, des Dasyu, hundert Burgen widerstandslos niedergestürzt, als du mit deiner Kraft, o Kräftiger, zu Schätzen halfst Divodāsa dem Somapresser ... Bharadvāja dem Sänger". „Indra und Vishṇu, die befestigten Burgen des Ṣambara, die neun und neunzig habt ihr zerschlagen; hundert Mannen und tausend Varcins des Listenreichen (*asurasya*[2])) tödtet ihr zumal ohne Widerstand". „Du hast, o Mannesmuthiger, die Burgen des Pipru zerbrochen; dem Ṛjiṣvan hast du geholfen beim Tödten der Dasyus"[3]). — Bei zwei regelmässig zusammen genannten Dāsas, **Cumuri** und **Dhuni**, findet sich stehend der Zug, dass Indra sie eingeschläfert hat; es wird sich um einen nächtlichen Ueberfall handeln, welcher Dabhīti, dem Bezwinger dieser beiden, gelungen ist. „Mit Schlaf Cumuri übergiessend und Dhuni hast du den Dasyu getödtet; dem Dabhīti bist du gnädig gewesen. Da gewann Gold selbst der Greis am Stabe. Das hat Indra im Somarausch gethan" (II, 15, 9). „Es schlafen Dhuni und Cumuri, die du (Indra) eingeschläfert hast. Es erglänzte Dabhīti, der dir Soma presste, der Brenn-

[1]) II, 12, 11; IV, 30, 14; VI, 26, 5.

[2]) Siehe über dies Wort unten S. 162 fg.

[3]) VI, 31, 4; VII, 99, 5; I, 51, 5. Zur dritten dieser Stellen bemerkt v. Bradke (Dyāus Asura 95) ganz in unserm Sinne: „Pipru ist wohl ein menschlicher Feind des Ṛjiṣvan." Aehnlich Ludwig III, 149.

holz herbeitrug und Opfer kochte mit Liedern" (VI, 20, 13). Und weiter vervollständigt das Bild folgender Vers: „Er (Indra) umringte die Entführer des Dabhīti. Mit entflammtem Feuer verbrannte er alle ihre Waffen, ihn aber führte er zusammen mit Rindern, Rossen und Wagen: das hat Indra im Somarausch gethan" (II, 15, 4).

Einen stark mythischen Anflug scheint einer der Dāsas, die Indra überwunden hat, zu tragen, Ṣushṇa[1]). Doch auch hier halte ich für nicht unwahrscheinlich, dass zuletzt geschichtliche Ereignisse zu Grunde liegen, welche mit überirdischem Beiwerk ausgeschmückt worden sind. Ṣushṇas Gegner und Ueberwinder ist Kutsa. Ihm zu helfen hat sich Indra bei dem zauberkundigen Uṣanā mit Tränken gestärkt und von diesem eine Waffe schmieden lassen. Zu Kutsas Gunsten hat er ein die Sonne betreffendes Wunder gethan. Wir stellen einige der Verse, die sich auf diesen Kampf beziehen, zusammen. „Du (Indra) hast dem Kutsa geholfen bei der Tödtung des Ṣushṇa; für Atithigva hast du Ṣambara überwunden. Den Arbuda, so gross er war, hast du niedergetreten mit deinem Fuss: von jeher bist du zur Dasyutödtung geboren" (I, 51, 6). Indra steht mit Kutsa auf demselben, von den Rossen des Windes gezogenen Kriegswagen, dem Kutsa selbst ähnlich. Daher in einem Verse, welcher den Gott und seinen menschlichen Freund zusammen aus dem Kampfe heimkehrend vorzustellen scheint, zu Indra gesagt wird: „Komm nach Hause den Geist erfüllt von Dasyutod. Möge Kutsa in deiner Freundschaft weilen, der danach begehrt. Setzt euch beide nieder in eurer Wohnstatt, gleich von Ansehn: schwer mag euch da unterscheiden das rechtliche Weib" (IV, 16, 10). Von dem Kampfe selbst, welchen die beiden zusammen bestanden haben, spricht ein andrer Vers (12) desselben Liedes: „Für Kutsa warfst du

---

[1]) Ueber den Namen vgl. S. 155.

nieder den ...[1]) Şushṇa, als der Tag vorrückte (?), den Kuyava und die Tausende. Auf einmal schmettere die Dasyus nieder mit dem Kutsya[2]): reisse das Rad der Sonne aus im entscheidenden Augenblick". Weiter führen wir einen Vers an, der Indras Krafterweisung preist „als du für die Bedrängten, für Kutsa den Kämpfenden, der Sonne, o Indra, das Rad raubtest" (IV, 30, 4). „Das eine Rad der Sonne rissest du aus, das andre schufst du für Kutsa dass er ins Freie gelange. Die nasenlosen Dasyu zermalmtest du mit der Waffe; im Hause(?) warfst du nieder die feindlich Sprechenden" (V, 29, 10).

Ohne die Unsicherheit zu verkennen, welche der Deutung dieser Stellen[3]) nothwendig beiwohnt, glauben wir es doch, wie schon angedeutet, als unsre Ansicht aussprechen zu dürfen, dass der Kern, welchen sagenhafte Elemente umhüllen, in historischen Ereignissen liegt: nicht nothwendig so, dass irgend ein einzelner thatsächlicher Vorfall zu dieser Erzählung ausgestaltet sein müsste, sondern es kann auch der Gesammtcharacter mannichfacher Vorkommnisse das Material hergegeben haben, welches hier zu einem Idealbild gestaltet und mit göttlichen Wundern ausgeschmückt worden ist. Auch bei dieser Auffassung ist es schliesslich immer noch der Boden wirklicher, irdischer Geschichte, auf welchem die Grundlagen der Erzählung liegen. Kutsa, Sohn des Arjuna, ist der — sei es historische sei es ideale — Ahnherr einer Familie der Kutsas. Er wird als fürstlicher Krieger gedacht[4]);

---

[1]) *aşúsham* wird gewöhnlich „gefrassig" ubersetzt: ich halte das — mit Geldner — für unsicher.

[2]) Vielleicht so viel wie „mit Kutsa": es konnte Rucksicht auf das Metrum vorliegen. Oder „mit der kutsischen (Waffe)".

[3]) Die vollständigen Materialien giebt Bergaigne II, 333 fg. Zur ganzen Geschichte vergleiche man namentlich Geldner Ved. Studien II, 163 fgg., dessen Auffassungen ich nur theilweise uberzeugend finde.

[4]) Das liegt in der ganzen Erzählung, besonders in der oben ange-

dass er — ganz so wie der oft mit ihm zusammen genannte Divodāsa Atithigva, gleichfalls der Ahnherr eines vedischen Fürstengeschlechts — an einigen Stellen als ein von Indra überwundener Feind genannt wird[1]), verstärkt den Eindruck geschichtlicher Wirklichkeit. Ein Lichtheros würde immer als Freund, ein Dämon der Finsterniss immer als Feind des Sängers vorgestellt werden: wer hier Freund dort Feind ist, wird — wie Divodāsa Atithigva — ein Mensch oder mindestens der ideale Repräsentant einer den einen Sängern befreundeten, den andern feindlichen menschlichen Geschlechtsgenossenschaft sein. Kutsa kämpft mit Dāsas, deren wirklicher Führer oder wieder deren idealer Repräsentant Sushṇa ist. Zuerst wird Kutsa von den Feinden bedrängt. Der Ausgang hängt davon ab ob der Tag lange genug währen wird. Da reisst, als das Dunkel hereinzubrechen droht[2]), Indra der Sonne das eine Rad von ihrem Wagen ab und hemmt dadurch ihren Lauf: das andre — wie vielleicht die Phantasie eines einzelnen Dichters die Geschichte weiter ausgesponnen hat — giebt er dem Kutsa, der damit zum Siege fährt; Sushṇa erliegt. Der Mythus von Indra, der für das Menschengeschlecht die Sonne erlangt, mag die Erzählung beeinflusst haben; identisch aber ist diese mit jenem nicht; hier ist das Wunder mit der Sonne nur Decoration in

führten Stelle, nach welcher er als Indras Wagengenosse von diesem schwer unterscheidbar ist. Dazu stimmt, dass Indra „den Kutsasohn bei der Dasyutödtung“ schützt X, 105, 11. Allerdings wird Kutsa I, 106, 6 Ṛshi genannt: doch gab es ja auch königliche Ṛshis. Später ist der Name in der That auf eine Brahmanenfamilie übergegangen.

1) Z. D. M. G. 42, 211; Bergaigne II, 337 fg.; Perry Journal Amer. Or. Soc. XI, 181.

2) Vgl. I, 121, 10: „ehe die Sonne in Dunkel versinkt“. Auch X, 138, 3 scheint von demselben Vorgang zu sprechen: „Mitten am Himmel spannte die Sonne ihren Wagen ab; ebenbürtige Kraft gegen den Dāsa fand der Arier“.

einem Bilde menschlicher, historischer oder halbhistorischer Kämpfe[1]).

Ein andrer Dāsa ist Namuci: Indra bezwingt ihn zu Gunsten des Namī Sāpya, indem er ihm mit einer Waffe von Schaum das Haupt abdreht. Es ist aussichtslos, das Wesen dieses Zuges feststellen zu wollen und ebenso aussichtslos zu fragen, woher die Geschichte von dem mit dem Namen des Namuci verknüpften Trinkabenteuer stammt: dem von Katzenjammer gequälten Indra helfen die Aṣvin, indem sie „bei Namuci“ oder aus seinem Körper heraus, ihn irgendwie extrahirend, einen Zaubermischtrank, bestehend, scheint es, aus dem göttlichen und profanen Rauschtrank, Soma und Surā, durch „sonderndes Trinken“ entmischen und damit ein Heilmittel für Indra gewinnen[2]).

In einer Erzählung wie dieser sehen wir den ursprünglich menschlich-geschichtlichen Typus des Dāsa im Nebel an ihn herangeflogener Mythen verschwinden. Und wenn die Schlange, welcher Indra die Wasser raubt, oder das sechsäugige, dreiköpfige Ungethüm, welches Trita bekämpft, oder Vyaṃsa, der Dämon, der Indras beide Kinnbacken abge-

---

[1]) Dass Ṣushṇa einmal „gehörnt“ heisst (I. 33, 12) mag eine Beimischung von Dämonenmythen her sein, kann aber unmöglich für den dämonischen Character der ganzen Persönlichkeit entscheiden: auch liegt es nahe, an Kriegsschmuck des wilden Häuptlings zu denken. Ein erheblicheres Hineinragen dämonischer Characteristica könnte V. 32, 4 vorliegen, doch halte ich es nicht für unwahrscheinlich, dass dort für *Sushṇam* zu schreiben ist *ṣushmam*: *dānavasya sushmam* würde mit dem *ṣvasantam dānavam* V, 29, 4 (in naher Nachbarschaft der fraglichen Stelle) zusammengehören. *sushma* stände hier ganz ebenso wie *ojaḥ* an der genau ähnlichen Stelle VIII, 96, 17. — Als „Thier“ (*mṛga*) wird allem Anschein nach Ṣushṇa V. 34, 2 bezeichnet. — Kutsa endlich ist möglicherweise in mythische Zusammenhänge eingereiht in dem unklaren Verse X. 138, 1.

[2]) Siehe über diese Geschichte Bloomfield Journal Amer. Oriental Soc. XV, 143 fgg. und meine Bemerkungen Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. 1893, 342 fgg.

schlagen hat, ein Dāsa heisst[1]), so sind dies weitere bezeichnende Züge, in denen wir das Verschmelzen des Dāsatypus mit demjenigen dämonischer Wesen beobachten können. Aber wir glauben, dass Thatsachen dieser Art, die wir keineswegs übersehen, doch unsre Ansicht nicht erschüttern: der Grundlage nach ist es die Erinnerung an geschichtliche Facta, die wenn auch idealisirt und übernatürlich ausgeschmückt in den Geschichten von den Dasyubezwingungen erhalten ist. —

Die Asuras. Einige Stellen legen den von Indra besiegten Dāsas die Bezeichnung „Asura“ oder „des Asura Sohn“ bei. Dies führt uns dazu, den Begriff von Asura hier zu untersuchen, der wie bekannt der Forschung schwierige Probleme bietet[2]). Das Wort Asura, welches in der jüngeren vedischen Sprache allein götterfeindliche Wesen bezeichnet, erscheint in den älteren Texten daneben — und zwar überwiegend — als Beiwort von Göttern; so tritt auch bei den Iraniern dasselbe Wort, in der Gestalt Ahura, als Name des erhabensten aller Götter auf. Wie soll dieser Wechsel, der von der Bedeutung „Gott“ zu der Bedeutung „Teufel“ hinübergeführt zu haben scheint, erklärt werden?

Man hat das eigenthümliche Schicksal des Wortes Asura auf nationale Gegensätze, auf einen Zusammenstoss der vedischen Inder mit Anhängern eines andern Glaubens zurückführen wollen. Indische Stämme, welche der eigentlich vedischen Cultur fremd geblieben waren, oder vielleicht Iranier, Anhänger der Zarathustralehre, traten mit ihrer Asuraverehrung dem Cultus des vedischen Volks feindlich gegenüber, und so wurden ihre Götter von diesem als Teufel behandelt. Mir scheint, dass diese Hypothese, so sinnreich sie ist, sich doch auf concrete Spuren in der Ueberlieferung

1) Ṛv. II, 11, 2; X, 99, 6; IV, 18, 9.

2) Von neuerer Literatur vergleiche man namentlich Darmesteter, Ormazd et Ahriman 269 fg.; v. Bradke, Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras; Geldner Ved. Studien I, 142.

schlechterdings nicht stützen kann. Die Indicien, welche diese bietet, weisen vielmehr in andre Richtung. Prüft man die alte, in späterer Zeit, wie erwähnt, aus den vedischen Texten verschwundene Verwendung des Wortes Asura für Götter näher, so findet sich, dass es nicht für alle Götter mit gleicher Vorliebe verwandt wird; es ist nicht einfach mit *deva* synonym. Vielmehr walten hier Unterschiede zwischen den Göttern ob, welche auf eine bestimmte dem Wort Asura eigne Bedeutungsnuance schliessen lassen: und diese Nuance stellt sich, wie ich meine, als genau derartig heraus, dass sie das Zusammentreffen der Götter mit den feindlichen Wesen in der gemeinsamen Benennung erklärt. Unter den Göttern wird nämlich die Bezeichnung Asura mit besonderer Vorliebe eben denjenigen beigelegt, von deren *māyā*, d. h. geheimer Macht, mit Vorliebe die Rede ist: gerade die *māyā* aber ist eine characteristische Eigenschaft auch der bösen Feinde, mögen sie menschlicher oder dämonischer Natur sein. So tritt, was die Götter anlangt, bei Varuṇa oder dem Paar Varuṇa-Mitra die Benennung Asura mit einer Häufigkeit hervor, welche gegen Indra oder Agni in scharfem Contrast steht[1]). Eben Varuṇa oder Mitra-Varuṇa aber sind unter den Göttern die, bei deren *māyā* die Vorstellung der vedischen Dichter besonders häufig verweilt[2]). Hier trägt die *māyā*, an sich indifferent in Bezug auf den Gegensatz edlen Könnens und niedriger Künste[3]), den Character grossartiger, in den Wundern des Weltalls herrlich sich manifestirender Macht. Aber nicht minder häufig wird dasselbe Wort von den

---

[1]) Man sehe das Stellenverzeichniss bei v. Bradke S. 120 fg.: natürlich ist der geringe Umfang der an Varuṇa oder Mitra-Varuṇa gerichteten Lieder gegenüber den Indra- oder Agnihymnen gebührend in Anschlag zu bringen.

[2]) Vgl. Bergaigne III, 81.

[3]) Ich verweise auf den Abschnitt über gute und böse Götter, in dem auf das Wesen der *māyā* zurückzukommen ist.

tückischen Listen feindlicher Wesen gebraucht[1]): und diese zweite Seite seiner Anwendung trifft wieder genau mit der zweiten Seite des Worts Asura zusammen. Die Beziehung, welche so durch die Identität der Gebrauchssphäre der Worte *asura* und *māyā* wahrscheinlich gemacht wird, bestätigt sich auf das schlagendste in der engen Verbindung beider Begriffe an einer Reihe von Stellen: und zwar gleichermaassen solchen, welche die göttlichen, wie solchen, welche die feindlichen Asuras betreffen. So heisst es: „Diese *māyā* des berühmten asurischen Varuṇa will ich verkünden, dass er im Luftreich stehend wie mit einem Maasse die Erde ausgemessen hat mit der Sonne“ (V, 85, 5). Mitra und Varuṇa lassen es regnen „mit des Asura *māyā*“; sie bewahren die Rechte der Weltordnung „mit des Asura *māyā*“ (V, 63, 3. 7; vgl. X, 177, 1). Andrerseits aber wird von bösen Feinden gesagt: „Die Festen des Pipru, des an *māyā* reichen Asura hat Indra zerschlagen“ (X, 138, 3). „Ihrer *māyā* sind die Asuras“ — d. h. hier die bösen Dämonen — „beraubt worden“ (X, 124, 5)[2]).

Wir sehen aus diesen Betrachtungen, dass das Wort Asura, wo es von Göttern gebraucht wird, doch nicht einfach den Sinn von „Gott“ oder „Herr“ hat; es muss vielmehr für das Bewusstsein der vedischen Dichter[3]) etwa so viel wie „Besitzer geheimer Macht“ bedeutet haben[4]), und da geheime Macht — nach der Seite niedriger, tückischer List gewandt — auch den bösen Wesen zukommt, konnte das Wort von vornherein gleichfalls in Bezug auf diese gebraucht werden und

[1]) Bergaigne III, 80.

[2]) Vgl. Atharvaveda III, 9, 4; IV, 23, 5; VI, 72, 1; VIII, 10, 22; XIX, 66, 1; Śat. Br. X, 5, 2, 20. Noch im Rāmāyaṇa erscheint ein Asura Māyāvin.

[3]) Gleichviel was die Etymologie und die historische Grundbedeutung des Wortes sein mag.

[4]) Diese Deutung wird bei einer Reihe von Stellen durch deren Inhalt in bemerkenswerther Weise unterstützt. So in Bezug auf Indra VI, 30, 2; X, 96, 11; 99, 2 (dort daneben *māyāh*); für Savitar I, 35, 7. 10, etc.

ist in der That so gebraucht worden[1]). Der feindlich gefärbte Inhalt also, zu welchem man das Wort durch historische Vorgänge wie etwa die Berührung mit Zoroastriern gelangen lassen wollte, ist in der That in dessen ältester uns erreichbarer Bedeutung der Potenz nach bereits enthalten und mit der sonstigen Verwendung des Worts organisch verwachsen. Der Wandel aber, der sich wirklich vollzogen hat, besteht darin, dass allmählich das Wort für Götter ausser Gebrauch gekommen und somit allein den bösen Wesen verblieben ist, wobei die Volksetymologie mit einer Deutung der Asuras etwa als Sonnenfeinde leicht ihren Einfluss geltend gemacht haben kann[2]).

Es lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten, dass von Anfang an da wo Asuras als überwundene Feinde des Indra oder andrer Götter erscheinen, die Vorstellung von einer eignen Classe dämonischer Wesenheiten mit diesem Namen verbunden worden ist[3]). Wenn Agni oder Indra Asurentödter heisst, so braucht darin eben nur zu liegen, dass er mit übernatürlichen

---

[1]) So heissen Indra und Agni „Asurentödter" an Stellen, deren hohes Alter zu beanstanden *nicht* der mindeste Grund vorliegt (VI. 22, 4; VII, 13, 1). Man beachte, dass es in demselben Liede, welchem die erste dieser Stellen entnommen ist, von Indra auch heisst, dass er „den durch *māyā* Grossgewordenen" zerbrochen, dass er alle *māyā* zerstört hat (Vers 6. 9).

[2]) Vgl. Darmesteter 269 und v. Bradke 109 A. 2, der treffend auf Maitr. Saṃh. I p. 102, 1 und p. 124, 8 hinweist. Vgl. auch Ṛv. V, 40, 5. 9. Die Auffassung, dass *asura* das *a privativum* enthalt, zeigt sich bekanntlich auch in der Erfindung des späteren Wortes *sura* „Gott". — Im Ganzen sei bemerkt, dass Geldner a. a. O. und namentlich Darmesteter a. a. O. der hier entwickelten Ansicht über die Asuras in vieler Hinsicht sehr nahe stehen; unsre Differenzen ihnen gegenüber werden dem Leser der betreffenden Auseinandersetzungen leicht ersichtlich sein.

[3]) Dass, wie wir sahen, die Bezeichnung Asura auch auf Götter zutrifft, spricht nicht gerade für die Annahme einer solchen bestimmt umschriebenen Wesenclasse.

Kräften begabte, mit bösen Listen kämpfende Feinde getödtet hat; und diese Feinde können an sich ebensowohl Dasyus sein — so werden Pipru und Varcin als Asuras bezeichnet — wie Dämonen: so der die Sonne verfinsternde Svarbhānu. In jüngeren Liedern des Ṛgveda aber ist die Vorstellung von den Kämpfen und Siegen einzelner Götter über einzelne Asuras zu der, so viel ich sehe, der älteren Zeit noch fremden Gegenüberstellung zweier grosser feindlicher Heerlager, des göttlichen und des asurischen[1]), weiter entwickelt worden. Agni, von den Göttern zum Opferpriester eingesetzt, sucht nach dem Zauberwort „durch welches wir Götter die Asuras überwinden mögen" (X, 53, 4); eine andre Stelle erzählt, wie „die Götter, als sie die Asuras getödtet hatten, einherzogen — die Götter, ihre Göttlichkeit bewahrend" (X, 157, 4); ein philosophirendes Lied, welches sich mit den Anfängen des Daseins beschäftigt, spricht von dem „was jenseits ist von Göttern und von Asuras" (X, 82, 5). Am eingehendsten ist von der Rivalität der Götter und Asuras in einem erzählenden Liede (X, 124) die Rede. Agni, der lange in dunkler Verborgenheit geweilt hat, geht „von dem Nichtgott" in's Lager der Götter über, „von der nicht opferwürdigen Seite zum Antheil am Opfer". Er sagt sich von dem „Vater Asura" los, und so gehen die Asuras ihrer Zaubermacht (*māyā*) verlustig; Indra tödtet den Vṛtra, und die Weltherrschaft der Götter ist entschieden[2]). —

---

[1]) Mit dem letzteren fliesst dann dasjenige der Dasyus offenbar ganz zusammen, vgl. Ṛv. III, 29, 9; X, 54, 1; Av. IX, 2, 17. 18; X, 3, 11; Taitt. Saṃh. IV, 3, 11, 3 etc.

[2]) Es liegt ausserhalb unsrer Aufgabe, die in den Brāhmaṇatexten und der übrigen späteren Literatur zu so unendlichen Malen wiederholten und variirten Geschichten von den Kämpfen der Götter und Asuras zu betrachten. Hier sei nur auf den in diesen Erzählungen häufigen Zug hingewiesen, dass die Götter zuerst im Nachtheil sind; darauf erfinden sie diese oder jene List, diesen oder jenen Opferkunstgriff, und nun gewinnen

Historische Vorgänge. Wie in den Siegen über die Dasyus blicken geschichtliche Hergänge noch an andern Stellen der Indrahymnen durch: so wenn Indra als der Herbeiführer des Turvaṣa und Yadu gepriesen wird. Dies sind die eponymen Ahnherrn zweier eng unter einander verbundener arischer Stämme, welche neben freundlich gehaltenen Aeusserungen gelegentlich auch — das sicherste Kennzeichen geschichtlicher Realität — in feindlichem Ton von den Dichtern genannt werden[1]). Indra hat Turvaṣa und Yadu aus der Ferne hergeführt und die Flüsse ihnen überschreitbar gemacht. „Den Turvaṣa und Yadu, ob sie gleich nicht schwimmen konnten, hat Indra, der Herr der Kraft, der Kundige, hinübergebracht“ (IV, 30, 17): der Herr aller Kämpfe ist eben auch der Patron der Wanderungen, welche sich damals durch das stromreiche Land bewegten. — Ganz in historische Zeit hinein reichen die Kämpfe des Königs Sudās; ihm hat Indra auf das Gebet seiner Priester, der Tṛtsu, unter welchen der hochberühmte Vasishṭha mit den Seinigen damals voran gestanden zu haben scheint[2]), den Sieg gegeben und die Feinde in Wasserfluthen umkommen lassen. „Der Gang, den sie gingen, zu der Parushṇī, ward zum Untergang. Da hat auch der Schnelle seine Ruhe gefunden. Dem Sudās hat Indra die schnellen Feinde unterworfen, dem Mann die entmannt Redenden ... Mit einem Mal hat Indra alle ihre Festen, ihre sieben Burgen mit Macht

---

sie den Sieg. Ich glaube, dass man die Erklärung dieses Zuges zu sehr in der Tiefe gesucht hat, wenn man dabei „die Erinnerung an den alten Asura, welcher einst die schöne Welt regierte“ im Spiele sein lässt (v. Bradke 106 A. 2). Da jene Geschichten in den Sieg der Götter auslaufen und diesen in der Regel von einem bestimmten Kunstgriff herleiten sollen, so gehört zu wirkungsvoller Erzählung, dass es den Göttern zuerst schlecht ging.

1) Z. D. M. G. 42, 220.

2) Ebendaselbst S. 203 fgg.

zerbrochen" (VII, 18, 9. 13). Man sieht, wie die Wendung, welche für die Bezwingung der Dasyus so characteristisch ist — die von Indra zerbrochenen Burgen — hier ganz ebenso im Zusammenhang unzweifelhaft historischer Kämpfe erscheint. „So hat mit ihnen (den Vasishthiden)", heisst es noch weiter in Bezug auf diese und verwandte Kämpfe, „Indra den Strom überschritten, so hat er mit ihnen den Bheda geschlagen; so hat in der Zehnkönigsschlacht Indra dem Sudās geholfen durch euer Gebet, ihr Vasishthas" (VII, 33, 3). Zu ihm, dem Siegverleiher in den Kämpfen, der auf seinem Streitwagen, von den beiden Falben gezogen, den Vajra in der Hand die Geschicke der Schlachten lenkt, wenden denn auch immer von Neuem die Krieger ihr Gebet. Er ist es, „der von den Helden anzurufen ist und von den Furchtsamen, der von den Fliehenden gerufen wird und von den Siegern" (I, 101, 6). „Ihn rufen auf beiden Seiten die Männer beim Zusammenstoss: im Kampf auf Tod und Leben machten sie ihn zu ihrem Schützer" (IV, 24, 3). „Mit Wenigen", sagt man zu ihm, „tödtest du den zahlreicheren Feind, der übermüthig ist in seiner Kraft — mit den Freunden, die bei dir sind" (IV, 32, 3). Wir schliessen diese Zusammenstellung mit dem ersten Verse eines der hauptsächlichsten Schlachtlieder (X, 103), welches nach einem der jüngeren Ritualtexte[1]) der königliche Hauspriester zu sprechen hat, indem er den in die Schlacht ziehenden König anblickt: „Der Schnelle, die Hörner wetzend wie ein furchtbarer Stier, der Dreinschläger, der Erschütterer der Lande, der Brüller mit stets geöffnetem Auge, der einzige Held: hundert Heere zumal hat Indra besiegt". —

Sonstige Indramythen. An den Namen Indras als des mächtigsten und thatenreichsten aller Götter knüpfen sich selbstverständlich ausser den bisher besprochenen Mythen

[1]) Açvalāyana G. III, 12, 13.

und Erzahlungen zahlreiche andre minder hervortretende. Sie stehen unzweifelhaft nur zum kleinsten Theil mit Indras ursprünglicher Naturbedeutung im Zusammenhang; Geschichten der verschiedensten Art, in welchen ein siegreicher, siegverleihender Thäter mächtiger Thaten vorkam oder durch den Zusammenhang verlangt wurde, sind von der Anziehungskraft des Indramythenkreises attrahirt worden.

Indra ist der Besieger der Göttin Ushas (Morgenröthe). „Des Himmels Tochter Ushas hast du Indra, der Grosse, sie die gross that, zermalmt. Von ihrem Wagen, dem zermalmten, floh Ushas voll Furcht hinweg, als der Stier (Indra) ihn zusammenschlug. Ganz und gar zermalmt lag ihr Wagen in der Vipāş; sie selbst entwich in die Fernen[1])". Ist hier an ein Morgengewitter zu denken, bei welchem der blitzende Gott die Morgenröthe vom Himmel verscheucht? Oder bezog sich der Mythus ursprünglich auf das Weichen der Morgenröthe vor dem übermächtigen Sonnengott, und ist dieser Gott dann durch Indra als den berühmtesten aller göttlichen Sieger verdrängt worden?

Mit dem Sonnengott selbst kommt Indra in Conflict in dem Mythus von Etaşa. Ich versuche denselben nach den zerstreuten Andeutungen des Ṛgveda etwa in folgender Weise herzustellen. Mit dem Sonnengott, welchen in seinem Wagen die goldgelben Rosse (Haritas) ziehen, ist das rasche Ross Etaşa, das selbst gleichfalls einen Wagen zieht, eine Wettfahrt eingegangen. Der Gott hat den Vorsprung: da hemmt ihn Indra. Der Sonnenwagen verliert ein Rad: Indra wird das irgendwie mit List oder Gewalt bewirkt haben. Etaşa, hinter der Sonne einher rennend, nimmt das Rad auf, bringt es der Sonne und setzt es ihrem Wagen an: nun aber hat er den Vorsprung. Das Ende der Geschichte scheint

[1]) Ṛv. IV, 30, 9—11. Wird der Fluss Vipāş (heute Biyas) hier genannt, weil er einer der ostlichsten des altvedischen Gebiets ist?

gewesen zu sein, dass der Sonnengott, von der Trefflichkeit Etaṣas überführt, diesem einen Ehrenplatz vor seinem eignen Wagen verleiht[1]). — Irgend welchen Versuch der Erklärung werden wir diesem Mythus gegenüber kaum wagen dürfen.

Dass Trinkabenteuer und Liebesabenteuer aller Art für Indra erfunden oder auf ihn übertragen wurden, ist selbstverständlich. Ehrliches Staunen über den gewaltigen Zecher — der übrigens ein ebenso gewaltiger Esser ist[2]) — bleibt nicht ohne einen Beisatz von Humor. Freund Agni brät für Freund Indra dreihundert Büffel, und dazu „trank Indra den gepressten Soma des Manu, drei Teiche voll auf einmal, den Vṛtra zu tödten“ (V, 29, 7). Doch nicht jeder Rausch ist dem mächtigen Trinker wohl bekommen: das zeigt die Geschichte von Namuci (oben S. 161). Auf ein andres Trinkabenteuer deutet möglicherweise[3]) der Halbvers: „Die gewaltigen Somasäfte haben dich (Indra) aufgeregt. Von Pūshan begleitet erfreutest du dich des Trunks, Schwinger des Donnerkeils, zusammen mit deiner Gattin“ (I, 82, 6). Vor allem aber zeigt jener Monolog des trunkenen Indra

---

[1]) Anders stellt Pischel Ved. Studien I, 42 die Erzählung her: noch anders, wesentlich überlegter, Geldner ebendas. II, 161 fgg. Die Materialien giebt Bergaigne II, 330 fgg. Mir sind von den Aufstellungen Geldners namentlich folgende Punkte zweifelhaft oder unwahrscheinlich: Indra als Lenker des Etaṣawagens; er scheint mir die Wettfahrt nicht selbst mitzumachen, sondern nur zu beeinflussen; als Gegner des Sūrya characterisiren die Texte nicht ihn sondern Etaṣa. Weiter die hinter der Sonne herjagenden Dämonen: dass das zweite Hemistich von I, 121, 13 zu unsrer Geschichte gehört, kann bezweifelt werden. Endlich scheint mir *bharac cakram* sowie *saṃ riṇāti* V, 31, 11 anders als bei G. aufgefasst werden zu müssen.

[2]) Das eine wie das andre scheint von indogermanischer Zeit her dem Gewittergott eigen zu sein.

[3]) Wie Pischel-Geldner Ved. Studien I, XXVII meinen, die vermuthlich an diese Stelle denken. Doch konnte es sich auch um eine Situation des Rituals handeln, die mit keiner Erzählung zusammenzuhängen braucht.

das ganze Behagen, mit dem die Dichter des Gottes Somastimmung mitgenossen[1]). „So will ich's machen — nein so“, sagt der Gott, der von einem Opfer nach Hause geht, „ich will ihm eine Kuh schenken — oder ein Pferd. Habe ich denn vom Soma getrunken? Wie stürmende Winde so haben die Tränke mich aufgerüttelt. Habe ich denn vom Soma getrunken? Die Bitte ist zu mir gekommen wie die Kuh brüllend zum lieben Kalbe. Habe ich denn vom Soma getrunken? Wie der Zimmermann den Wagensitz dreh' ich im Herzen die Bitte herum. Habe ich denn vom Soma getrunken? Alle fünf Länder sind mir nicht wie ein Stäubchen das in's Auge fliegt. Habe ich denn vom Soma getrunken? Halt! Ich will die Erde hier — nein ich will sie dort hinsetzen. Habe ich denn vom Soma getrunken? Jetzt gehe ich zufrieden nach Hause und bringe den Göttern Opferspeise mit. Habe ich denn vom Soma getrunken?“

Galante Fahrten des Indra treten im Veda weit hinter den Abenteuern des Trinkers zurück, ihre Spur aber haben doch auch sie zurückgelassen: so wenn Indra in einer alten Litanei als „Buhle der Ahalyā, Brahmane vom Kauṣika-Geschlecht, der sich Gautama nennt“ angerufen wird; das Rāmāyaṇa hat die Geschichte aufbewahrt, wie Indra der Ahalyā in der Gestalt ihres Gatten Gautama nahte[2]). Es ist wohl nicht zweifelhaft, dass auch die alte Zeit Geschichten dieser Art, wie sie in den späteren Texten in Masse begegnen,

---

[1]) Das Lied (X, 119), von dem ich einige Verse hier mittheile, gehört nach der Tradition dem Indra in Wachtelgestalt. Ob das Wort *paksha* (Flügel, aber zugleich Hälfte irgend eines Wesens) in Vers 7. 11 diese Angabe bestätigt oder für sie als eine erfundene den Ursprung anzeigt, wird nicht auszumachen sein. Möglich übrigens, dass das ganze Lied sich überhaupt nicht auf Indra bezieht, sondern auf Agni, den Beförderer der Opferspeise zu den Göttern (V. 13). Da dieser von Natur nicht Somatrinker ist, könnte es sich um eine Beschreibung der Wirkungen handeln, die der ungewohnte Trank irgendwann einmal bei ihm hervorgebracht hat.

[2]) Vgl. namentlich Weber Sitzungsb. der Berl. Akad. 1887, S. 903.

zu cultiviren nicht unterlassen hat: nur war es eben der durstige Gott und nicht der verliebte, an den die Poesie des Somaopfers sich wandte. Als Naturmythen werden jene Erzählungen schwerlich zu deuten sein[1]. Bedürfen sie überhaupt einer Erklärung? Wie sollten Erlebnisse, welche für die menschliche *jeunesse dorée* selbstverständlich waren, dem Gott gefehlt haben?

Indra und Vṛshākapi. Hier sei zum Schluss noch eine Dichtung (Ṛgveda X, 86) erwähnt, in der eine Episode aus Indras häuslichem Leben mit derbem Humor geschildert wird. Es scheint sich um keine allgemeiner verbreitete Sage, sondern um die übermüthige Erfindung eines einzelnen Dichters aus der jüngeren Ṛgvedazeit zu handeln[2]. Leider ist der Zusammenhang nur ganz ungefähr klar, da wir allein die in die Prosaerzählung eingelegten Verse, — meist sind es Reden und Gegenreden — besitzen[3]. Zwischen Herrn Indra und Frau Indra[4] erhebt sich ein Zwist über Indras Lieblingsthier, seinen Affen Vṛshākapi („Bullenaffe"). Das unnütze Thier hat unter den Sachen der Frau Schaden angerichtet. Sie schilt: „Dein lieber Vṛshākapi, den du in Schutz nimmst, Indra, den soll der Hund, der Eberjäger, beim Ohr packen[5]. Meine lieben schönen Sachen hat mir

[1] Anders z. B. Weber, nach welchem die Vereinigung der Ahalyā mit Indra bedeutet, dass die Morgenröthe am lichten Himmel aufsteigt. Der Gatte Gautama ist für ihn die sich erhebende Wolke.

[2] Nach v. Bradke Z. D. M. G. 46, 465 wäre das Ganze eine Satire, bei der man Indra und Indrāṇī nannte, einen bestimmten Fürsten und dessen Gemahlin meinte: nicht unmöglich, aber kaum besonders einleuchtend.

[3] Die Herstellung der Erzählung ist von Geldner Ved. Stud. II, 22 fgg. geschickt, freilich für mich nicht durchweg überzeugend, versucht worden.

[4] Indrāṇī.

[5] Hier und am Ende jedes Verses folgt ein Refrain: „Indra über Alles!"

der Affe entzwei gemacht. Dem geb' ich was auf den Kopf. Der Bösewicht soll mir nicht gelinde davon kommen". Aber um das vorsichtige und vermuthlich Schlimmes ahnende Thier zu fassen ist List nöthig. Die Göttin stellt sich als locke sie ihn zur Liebe; in sehr concreter, aber nicht wiedergebbarer Ausdrucksweise preist sie ihm ihre Reize an[1]). Er geht in die Falle: „Hei hei, du gefälliges Weiblein! Was jetzt wohl passiren wird — der Hintre, Bein und Kopf, die jucken mir schon danach!" Aber sein Vertrauen soll ihm schlimm bekommen. Kaum hat er sich sicher machen lassen, so fällt sie über ihn her. Und in demselben Moment — die schlaue Götterfrau wird das so eingerichtet haben — erscheint der Gatte in eigner göttlicher Person. „Aber du Schönarmige, Schönfingrige, mit dickem Zopf, mit dickem Hintern — was schlägst du Heldengattin so auf unsern Vṛshākapi los?" „Der Nichtsnutz stellt mir nach als wäre ich schutzlos. Aber ich habe einen Beschützer. Mein Gatte ist Indra, meine Freunde sind die Maruts!" Der Affe versucht mit Schmeicheleien davon zu kommen: „Indras Weib, habe ich gehört, ist hochgesegnet unter den Frauen. Ihr Gatte bleibt jung und stirbt nicht in Ewigkeit". Aber die schönen Worte helfen ihm nichts; er muss froh sein, dass er arg zerschlagen endlich entkommt und geht in die Fremde. Nun hat Indra seinen lieben Affen verloren und empfindet das immer schmerzlicher. „Frau, seit Freund Vṛshākapi fort ist, macht mir nichts mehr Freude. Wie schön war es, wenn seine wässerige Opferspeise bei den Göttern ankam!" — Wie die Geschichte weiter geht, ist noch unsicherer als der Anfang. Ich vermuthe etwa Folgendes. Indra begiebt sich zu Frau Vṛshākapi und hofft bei ihr auf das gewohnte fette Mahl: „Mir pflegt

---

[1]) Es kann dabei auch irgendwie vorgekommen sein, dass sie sich schlafend stellte. Denn später (V. 21) wird Vṛshākapi, es scheint von ihr, „Schlafverderber" genannt.

man fünfzehn, zwanzig Stiere auf einmal zu braten. Ich esse das Fett. Den ganzen Bauch füllt man mir". Doch so gut wird es ihm diesmal nicht. Die arme Frau, deren Gatten man weggejagt hat, kann dem hohen Gast nichts Besseres vorsetzen als ein bescheidenes Mus: aber, sagt sie, das ist ebensogut wie ein brüllender Stier mit scharfen Hörnern. Die Affenfrau mag Indra auch noch anders unterhalten haben als mit diesem frugalen Mahl; im Text folgen derbe Zoten. Da aber kommt — wir wissen das Genauere nicht — Vṛshākapi aus der Verbannung zurück. Er hat unterdessen Manches erlebt und besonders manchen Fund gethan, vielleicht von Dingen die ihrem Besitzer irgendwelche besondre Macht und damit Anspruch auf wohlwollende Behandlung verleihen: „Der Vṛshākapi, Indra, hat den getödteten Wildesel gefunden, Messer, Schlachtbank, neuen Topf, und den Karren gehäuft voll Brennholz". Indra freut sich, seinen Freund wiederzuhaben, und wie er ihn mit zu seiner Gattin nimmt, ist auch die nicht länger unversöhnlich: „Komm wieder, Vṛshākapi; wir beide wollen Frieden schliessen, wenn du Schlafverderber[1]) auf deinem Wege wieder nach Hause kommst!" So endet Alles in Frieden und Freundschaft.

Indras Character. Der Schwank von dem nichtsnutzigen Affen und den schlimmen Geschichten, welche Herrn und Frau Indra mit ihm passirt sind, möge unsern Ueberblick über die hauptsächlichsten Indrasagen beschliessen. Wir versuchen nur noch mit wenigen Worten das Bild des vedischen Indra zusammenzufassen. Er ist der Grösste der Grossen, der Stärkste der Starken, stiergleich; er ist heftig und gutmüthig, wenn bei Laune unerschöpflich freigebig, Trinker und Dreinschläger, lärmend, Staub aufwirbelnd, Alles kurz und klein schlagend. Er ist Freund seiner Freunde und Feind seiner Feinde: der Freund vor Allem der Grossen

[1]) Siehe S. 173 Anm. 1.

und Mächtigen, sofern sie freigebige Opferer sind. Indra ist nicht der Herr und auch nicht der Diener eines ungeheuren Weltplanes oder des ewigen Rechts[1]); ebenso wenig ist er ein Erzieher der Menschheit zu Ordnung, Sitte und Kunst. Aber doch ist es sein starker Arm, der den Menschen höchste Güter gebracht hat: das befruchtende Wasser, das Licht, die Nahrungsfülle der Heerden. Man ruft ihn um Macht und Sieg an; er steht im Mittelpunkt des Cultus, wie er an den heiligen Feuern fürstlicher Opferherren getrieben wurde. Auch im kleinen Cultus des täglichen Lebens, bei den Handlungen für das Gedeihen von Haus und Nachkommenschaft, von Heerden und Feldern begegnet Indra oft genug — wie könnte das anders sein? — aber ihre eigentliche Heimath hat die Indraverehrung hier doch nicht; ihr Element ist Krieg und Siegesglanz und der Somarausch prunkvoller Opfer mit Schaaren betender, singender, handtirender Priester, mit reichem Opferlohn von Rossen und Wagen, von Heerden und Gold. —

Soma der Göttertrank[2]). Der Trank, welcher Indra zu seinen Thaten begeistert, ist der gepresste Saft der Somapflanze.

Die Vorstellung eines berauschenden Göttertranks scheint in die indogermanische Zeit zurückzugehen. Der Trank, der am Menschen geheimnissvolle, ecstatisch erregende Kraft beweist, muss von göttlicher Wesenheit, er muss das besondre Eigenthum der Götter sein: so heisst der Soma der Indianer, durch den sie sich in den Zustand übernatürlicher Begeisterung versetzen, der Tabak, bei ihnen das „heilige Kraut“[3]); auch

---

[1]) Wir werden auf seinen Contrast gegenüber Varuṇa in dieser Hinsicht weiter unten zurückkommen: vgl. den Abschnitt über die Götter und die sittliche Welt.

[2]) Man vergleiche die Besprechung des Soma im Abschnitt über den Cultus.

[3]) Tylor, Anfänge der Cultur II, 419.

die Götter rauchen, um derselben Begeisterung theilhaft zu werden. Die Heimath des Göttertranks scheint schon für den Glauben der indogermanischen Zeit der Himmel gewesen zu sein; schon damals war man ja, wie die Bezeichnung der Götter als der „Himmlischen“ (*deiro-*) zeigt, gewohnt den Himmel als den eigentlichen Sitz aller göttlichen Wesenheit zu erkennen. Aus seinem himmlischen Aufbewahrungsort holt den Trank oder raubt ihn dem eifersüchtig hütenden Dämon ein Vogel, der Vogel des Gottes oder der Gott selbst in Vogelgestalt: der Adler des Indra, der nektarbringende Adler des Zeus, der als Adler den Meth davontragende Odin. Vielleicht — wir können hier natürlich nur Vermuthungen aussprechen — ist auch schon vor der Völkertrennung der Trank der Götter in ganz besonderem Maasse der Trank vornehmlich eines Gottes gewesen, des grossen göttlichen Trinkers und Trunkenen, des wild gewaltigen Gewittergottes. Endlich darf mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass die Vorstellung der göttlichen Unsterblichkeit schon für die Indogermanen mit dem Göttertrank (Amṛta, Ambrosia) verknüpft gewesen ist. Wie das menschliche Leben durch Speise und Trank, insonderheit durch den wenigstens eine Zeitlang den Tod bezwingenden Medicintrank erhalten wird, muss auch das göttliche Dasein auf dem Genuss eines Trankes beruhen, dessen Wesen Unsterblichkeit ist[1].

Die Anschauung, dass die Götter den himmlischen Trank trinken und die Erzählung von der Erlangung dieses Trankes wird schwerlich in dem Sinne als ein Naturmythus angesehen werden können, dass irgend welche am Himmel sich ereignenden Vorgänge zur Entwicklung dieser Vorstellungen den entscheidenden Anlass gegeben hätten[2]. Sondern der Aus-

[1] Man sieht, dass neben dem berauschenden Göttertrank auch eine andre Substanz, nährender Göttertrank oder Götterspeise eine Rolle gespielt haben kann: was näher zu verfolgen hier nicht versucht werden soll.

[2] Insonderheit scheint mir — mit Hillebrandt Ved. Mythologie I,

gangspunkt war der concrete irdische Rauschtrank; seine geheimnissvollen Eigenschaften führten dazu, in ihm den Trank der Götter zu sehen. Und dieser himmlische Trank, den natürlich kein andres Wesen so gut wie ein zum Himmel auffliegender Vogel, und zwar selbstverständlich der stärkste, schnellste der Vögel herbeibringen konnte, wurde dann von dem in der Mythologie so vielfach wirkenden Zuge[1]) berührt, alle höchsten Güter als einem sie hütenden Feinde entrissen oder entführt zu betrachten: einem Feinde, in welchem — ebenso wie in dem raubenden Vogel — irgend ein bestimmtes Naturwesen zu erkennen nichts uns den Anlass giebt.

Damit soll nicht geleugnet werden, dass dieser Kreis von Vorstellungen nicht auch durch Naturvorgänge, welche man mit der concreten berauschenden Substanz verknüpft glaubte, festeren Halt habe empfangen können. Es ist wahrscheinlich, dass es bei den Indogermanen ein Honigmeth war, welchem die Dignität des Göttertranks beigelegt wurde. So wird die Vermuthung Glauben verdienen, dass die weit verbreiteten Vorstellungen von der himmlischen Herkunft des Honigs oder Honigthaues[2]) nicht ohne Einfluss auf den Göttertrankmythus gewesen sind. Und weiter wird man wenigstens die Möglichkeit nicht abweisen können, dass auch der Mond, der Spender des himmlischen Thaus[3]), der, wenn er abnimmt, von göttlichen Wesen ausgetrunken zu werden scheint, schon in ältester Zeit als der Sitz oder Inbegriff jener himmlischen Substanz vorgestellt worden ist[4]).

313 — die Vorstellung, dass der Göttertrank das Nass der Wolken sei, durchaus abzuweisen. Von der Gewinnung der Wolkenwasser handelt — seiner ursprünglichen Bedeutung nach — der Mythus vom Vṛtrakampf: was da erkämpft wird, hat mit dem Soma nichts zu thun.

[1]) Vgl. oben S. 136 Anm. 1.

[2]) Siehe Roscher, Nektar und Ambrosia S. 13 fgg.

[3]) Ebendas. S. 76. 79.

[4]) Daneben wird, scheint es, auch die Vorstellung von dem honig-

Gehen wir von dem schwankenden Boden der Vermuthungen über den Glauben der Indogermanen weiter zur Betrachtung der indoiranischen Zeit, so finden wir hier das alte Honigmeth durch den gepressten Saft der Somapflanze ersetzt. Die Pressung und Opferung dieses Trankes, in complicirten Riten geordnet und verherrlicht, ist zu einer der vornehmsten, wahrscheinlich zur vornehmsten Feier des höheren Cults geworden. Jetzt tritt neben die alte mythische Himmelsheimath des Göttertranks eine zweite: die Somapflanze wächst auf den Bergen. Der avestische Liturg preist Wolken und Regen, die den Körper des Soma wachsen lassen auf dem Gipfel der Berge: ein kunstreicher Gott hat ihn gebildet und auf dem grossen Berg Haraithī (Elburz) niedergesetzt; von da haben ihn die mit heiligen Kennzeichen gezeichneten Vögel nach allen Seiten getragen. Weiter aber ist der von dämonischer Kraft erfüllte Opfertrank jetzt — ähnlich wie das Opferfeuer — zu einem mächtigen Gott geworden: bezeichnend für die Atmosphäre priesterlichen Opferkünstlerthums, in welcher man sich schon im indoiranischen Zeitalter bewegt. In diese Periode weist die bis ins Einzelne gehende Uebereinstimmung zurück, in welcher Veda und Avesta die Wohlthaten dieses hilfreichen Gottes feiern: er giebt schnelle Rosse und treffliche Kinder; er, der König der Pflanzen, spendet Heilmittel und entfernt den Tod und alle Nachstellungen der Bösen.

Dies ist den Grundzügen nach die Vorgeschichte des vedischen Soma: wir wenden uns jetzt zum Veda selbst.

Es tritt hier sehr deutlich hervor, wie sich die beiden Vorstellungskreise des alten indogermanischen Himmelstrankes und des jüngeren indoiranischen Bergsoma kreuzen. An einer

träufelnden himmlischen Baum als indogermanisch in Betracht kommen: siehe Roscher a. a. O. 20 fg., E. H. Meyer Indog. Mythen II, 589 und die von diesem Forscher German. Mythologie 81 gesammelte Literatur.

Reihe von Stellen ist es der Berg, der sehr nachdrücklich als die Heimath des Soma bezeichnet wird. Diesen Berg, wie manche moderne Mythologen als selbstverständlich anzunehmen scheinen, ohne Weiteres als ein Aequivalent der Wolke zu behandeln ist an sich verfehlt und wird auf das bestimmteste durch Stellen ausgeschlossen, welche die Bergheimath Somas der Himmelsheimath eines andern Wesens gegenüberstellen. Vom Weltordner Varuṇa wird gesagt: „In den Wäldern breitete er die Lüfte aus, in den Rossen rasche Kraft, in den Kühen Milch. In den Herzen hat Varuṇa den Willen geschaffen, in den Wassern Agni, am Himmel die Sonne, den Soma auf dem Felsen“ (Ṛv. V, 85, 2). Und in einem Liede an das Paar der beiden göttlichen Opferpatrone Agni und Soma: „Den Einen (nämlich Agni) brachte Mātariṣvan vom Himmel[1]); den Andern raubte der Adler vom Felsen“ (I, 93, 6). Aber ebenso bestimmt, wie hier, der concreten Wirklichkeit entsprechend, der Berg, ausdrücklich vom Himmel unterschieden, als Heimath des Soma betrachtet wird, nennen andre Stellen den Himmel. „Gedankenschnell stürmte er einher und durchdrang die eherne Burg; zum Himmel fliegend brachte der schönbeschwingte Vogel den Soma dem Träger des Donnerkeils“ (VIII, 100, 8). „Der einherschiessende Adler, das Kraut tragend aus der Ferne, der Vogel die frohe Trunkfreude, den Soma brachte er fest ihn packend der Gottgesellte, von jenem Himmel droben ihn raubend“ (IV, 26, 6).

Schwungvolle Verse, offenbar einer Erzählung zugehörig, deren Prosabestandtheile uns fehlen, beschreiben die That des Vogels:

„Voran den Vögeln, ihr Maruts[2]), soll der Vogel stehen, der schnelle Adler voran den Adlern, da der schön-

---

[1]) Vgl. oben S. 122.

[2]) Spricht Indra zu seinen Kampfgenossen, den Winden?

beschwingte in eigner Kraft fahrend ohne Rad dem Menschen das gottgefällige Opfer brachte.

„Als der Vogel in fliegender Eile es von dannen trug, schoss er gedankenschnell einher auf breitem Pfade. Rasch ging er mit des Soma Süssigkeit. Da hat Ruhm der Adler erworben“ (IV, 26, 4. 5).

Eine andre Erzählung, der vorangehenden eng verwandt (IV, 27), lässt den Adler selbst sprechen:

„Als ich noch im Mutterleibe war, kannte ich alle Geschlechter der Götter. Hundert eherne Burgen hielten mich in Gewahrsam. Da flog ich Adler schnell heraus[1].“

Nun spricht Soma:

„Nicht gütlich konnte er mich davontragen. Ueberlegen war er an Rüstigkeit und Kraft. Da liess Segensreich[2]) die missgünstigen Unholdinnen zurück und die Winde durcheilte er mit Macht.“

Der Erzähler fährt fort:

„Als da der Adler vom Himmel herabrauschte, als die Winde den Segensreich davonführten[3]), liess Kṛśānu der

[1]) Der Eingang des Verses scheint mir etwa besagen zu sollen, dass der Adler, der schon im Mutterleibe die Götter alle kannte, darum auch inmitten der feindlichen Festungen ihrer gedacht und den Weg zu ihnen gefunden hat. Mehr davon zu erfahren, was etwa noch im Spiele ist, werden wir hier wie so oft bei diesen Erzählungen, deren prosaische Ergänzung fehlt, nicht hoffen dürfen. Bloomfield (Festgruss an Roth 149 fgg., Contributions V, 1 fgg.) hat sehr scharfsinnig, aber für mich nicht überzeugend, nachzuweisen gesucht, dass der Adler Agni ist: ich glaube, dass wenn das richtig wäre, es sich im Veda noch in andrer Weise als in den von B. dahin gedeuteten Spuren zu erkennen geben würde.

[2]) Es ist nicht ausgeschlossen, dass der „Segensreich“ (*puraṃdhi*) in diesem und dem nächsten Verse sowie in IV, 26, 7 eine eigne Person ist, die an dieser Luftreise theilnimmt. Wahrscheinlicher ist es doch, dass der Adler gemeint ist, wo dann die stehende Wiederholung desselben Ausdrucks darauf führen konnte, dass ein Eigenname vorliegt.

[3]) Der Text ist offenbar verderbt und die Uebersetzung unsicher.

Schütz, wie er auf ihn schoss, die Sehne losschnellen erregt in seinem Sinn"[1]).

„Der einherschiessende Adler brachte ihn, wie des Indra beide Genossen[2]) den Bhujyu, vom hohen Himmelsgewölbe. Hinein[3]) fiel da eine geflügelte Feder des Vogels, der auf seinem Pfade einherstürmte."

Nun kommt der Soma bei den Sterblichen an und sie pressen ihn für Indra:

„Den weissen Becher, mit dem Kuhtrank gesalbt, den schwellenden glänzenden Saft, der Süssigkeit Höchstes, von den Priestern dargereicht, setzte da Indra der Gnadenspender an den Mund zum Rauschtrank; der Held setzte ihn an den Mund zum Rauschtrank".

So weit die Herabholung des Soma.

Die göttliche Persönlichkeit, welche Soma beigelegt wird, bleibt in der freien Entfaltung menschengleichen Wesens merklich etwa hinter Indra oder Varuṇa zurück. Die greifbare Gegenwart des Gottes Soma auf dem Opferplatz in der Gestalt der Somapflanze und des Somatrankes setzte dem allzustarken Schalten der vermenschlichenden Phantasie Schranken. Die Dichter preisen des Soma Weisheit und lichte Hoheit, aber sie sprechen wenig von menschengleicher Gestalt und menschengleichem Thun. Wo von seinen Heldenthaten oder wunderbaren Werken die Rede ist, pflegen ihm die Thaten Indras beigelegt zu werden, zu welchen er diesen als Rauschtrank begeistert hat, oder es sind jene farblosen Thaten, die nahezu ein Gemeingut aller Götter sind: er hat die Erde ausgebreitet,

---

[1]) Ueber die Episode mit dem Schützen und der herabfallenden Feder, welcher eine Naturbedeutung schwerlich beizulegen sein wird, vgl. oben S. 55. — Im Text lese ich *kshipat* ohne Accent.

[2]) Die Açvin. Es wird *indravantā* (I, 116, 21) zu lesen sein, nach der Vermuthung von Bartholomae (K. Z. 29, 542). Vgl. Bloomfield, Contributions V p. 22 Anm.

[3]) In den Soma?

den Himmel in seiner Höhe befestigt. Man preist ihn, dass er den Menschen erfreut: „Wir haben Soma getrunken; unsterblich sind wir geworden. Wir sind zum Licht gedrungen und haben die Götter gefunden. Was kann uns jetzt Missgunst anhaben, was die Bosheit, du Unsterblicher, des Sterblichen?"[1] Und vollends gedenkt man zu unzähligen Malen des Soma als des Genossen und Begeisterers der Götter, von dessen Kraft erfüllt Indra seine ungeheuren Thaten gethan hat. Angerufen aber wird Soma selbst fast nur in jenen Liedern „an den sich Läuternden", in den Zaubergesängen, welche über dem das Wollensieb durchlaufenden Trank gesungen werden. Da preist man die Somagüsse, welche sich in den Wald der hölzernen Kufe wie mächtige Büffel hineinstürzen, sich darin niederlassen wie Vögel im Walde. Wie Rennpferde nach Ruhm verlangend über die Bahn jagen, wie Ströme in die Tiefe rinnen, wie Regenfluthen sich über die Erde ergiessen, eilen sie Indra zu. Soma kleidet sich in das Kuhgewand — die ihm beigemischte Milch —; er umhüllt sich mit Sonnenglanz und lässt selbst durch seine Kraft die Sonne erglänzen. Die Sänger singen schön geschmückte Lieder über ihn wie Mutterkühe dem Kalbe zubrüllen. Es ist ein formloses Gewirr von Bildern und mystischen Phantasmen, von denen diese Somalieder voll sind. Wie anders als die Poesie, welche Griechenland dem dionysischen Rauschtrank und seinem Gott gewidmet hat! Hier die Dumpfheit des von rituellem Geheimnisswerk umgebenen feierlich frommen Zauberrausches, dort das unwiderstehliche, schönheitverklärte Sichlösen aller Tiefen der weinbegeisterten und gottbegeisterten Seele. —

Wir haben schliesslich hier einer Vorstellung zu gedenken, welche mit Sicherheit zuerst in jungen Theilen des

[1] VIII, 48, 3. Man halt übrigens darauf, dass die von Soma gespendete Erregung in heilsamen Grenzen bleibt. „Versetze uns nicht in Schrecken, Soma, nicht in Furcht, o König, triff nicht unsre Herzen mit deinem Ungestüm." VIII, 79, 8.

Ṛgveda nachzuweisen ist: der Identification des Soma mit dem Monde[1]). Wir berührten schon oben (S. 177), dass eine derartige Vorstellung über den himmlischen Sitz des Göttertranks uralt gewesen sein kann. In der grossen Hauptmasse der ṛgvedischen Lieder scheinen doch ihre Spuren entweder ganz zu fehlen oder nur von nebensächlicher Bedeutung zu sein[2]). Unter der kaum übersehbaren Menge jener Phantasiespiele, welche in den Somaliedern um die Vorstellung des vergöttlichten Trankes gehäuft werden, findet sich Manches, was auf eine Verkörperung des Soma im Monde gedeutet werden kann[3]), aber dass diese Deutung jedesmal eben nur möglich ist, vermindert ihre Wahrscheinlichkeit. Ich glaube eher, dass es sich in der That um Zusammenhänge andrer Art handelt. Sehr häufig wird der Soma in Beziehung zu den Vorstellungen von Himmel, Licht, Sonne gesetzt. Er hat die Sonne aufgehen lassen, leuchtet wie die Sonne, läutert sich am Himmel, blickt vom Himmel herab, wehrt durch sein Licht das Dunkel ab; das Amṛta (der Unsterblichkeitstrank) ist unter den Lichtern des dritten Himmels verborgen[4]). Man sieht, wo über den allgemeinen Vorstellungskreis von Licht und Himmel hinaus eine Hindeutung auf ein bestimmtes Himmelslicht vorliegt, ist es die Sonne, zu welcher der Soma in mystischer Beziehung gedacht wird. Diese Beziehung beruht wohl vornehmlich darauf, dass wie Indra, wie Agni, so auch dieser Gott ein Kämpe des Lichts gegen die Finster-

---

[1]) Bekanntlich hat Hillebrandt in seiner Vedischen Mythologie (Band I) diese Identification, in welcher er ein Fundament schon des ältesten indischen religiösen Wesens erblickt, zum Gegenstand eingehender Erörterungen gemacht. Ich verweise die nähere Auseinandersetzung mit denselben in einen Excurs am Schluss dieses Buchs.

[2]) So ist auch das Ritual des Somaopfers in keiner Weise auf den Typus eines Mondfestes zugeschnitten.

[3]) Beispiele solcher Aeusserungen findet man im Excurse.

[4]) Ṛv. VI, 44, 23, vgl. Macdonell, Journ. R. As. Soc. 1893, 483.

niss ist: der höchste Ausdruck aber des Lichts ist die Sonne. Und Indra begeisternd hat ja Soma an dessen Kraftthat, der Gewinnung der Sonne, theilgenommen[1]). Wo aber diese Beziehung zur Sonne oder auch die oft berührte uralte Vorstellung von der himmlischen Heimath des Göttertranks in unbestimmter Allgemeinheit ausgedrückt wurde — wie sie so oft im Veda ausgedrückt worden ist —, konnten sich ausserordentlich leicht Wendungen ergeben, welche, wenn man sie mit dem Gedanken an den Soma = Mond des spätern Glaubens betrachtet, die Deutung auf den andern grossen Lichtträger als möglich erscheinen lassen.

Indess, wie bereits erwähnt, an einigen jungen Stellen des Ṛgveda zeigt sich in der That jene Gleichsetzung des Soma mit dem Monde unzweideutig genug. So vor Allem in dem grossen Hochzeitslied (X, 85), in welchem als Gatte des göttlichen Sonnenweibes Soma erscheint[2]): wer anders sollte das sein als der Mond? Jenes Lied sagt: „Am Himmel hat Soma seine Stätte ... im Schooss der Gestirne ist Soma hingesetzt. Soma meint man zu trinken, wenn das Kraut zerquetscht wird: der Soma aber, den die Brahmanen kennen, von dem geniesst Niemand ... Was man von dir abtrinkt, o Gott[3]), das schwillt dir wieder zu. Vāyu ist des Soma Wächter. Der Jahre Abbild sind die Monde."

Man sieht, hier wird die Vorstellung von der Somanatur des Mondes als ein Geheimniss ausgesprochen, das nur die Brahmanen kennen. Ist der Gedanke aus alter Vergessenheit wieder aufgelebt? Oder ist er neu geschaffen? Eine sichere Entscheidung wird kaum möglich sein. Aber die Motive, aus denen heraus er verständlich wird, lassen sich wohl auffinden. Der Soma ist, wie wir sahen, gleich dem Monde ein

[1]) Weiteres über die Beziehung des Soma zur Sonne s. im Excurs.

[2]) Vgl. meine Bemerkungen in den Gött. Gel. Anz. 1889 S. 7.

[3]) Oder zu lesen *devāḥ*? „Was die Götter von dir abtrinken" ...

himmlisches, er ist ein lichtes, die Dunkelheit bekämpfendes Wesen. Der Mond nimmt ab und wieder zu. So wird der Soma ausgetrunken[1]), und das Ritual kennt andrerseits ein dem „Anschwellen“ des Mondes paralleles „Anschwellen“ der Somapflanzen, wenn die halb ausgepressten Stengel frisch befeuchtet werden. Der Mond ist der Beförderer des Pflanzenwuchses, der Herr und Schutzpatron des Pflanzenreichs; der König aller Pflanzen aber ist als vornehmste und heiligste Pflanze auch der Soma. Der röthlich helle, feurige Somatropfen fliesst in das Wasser, wie der helle, feurige Lichttropfen des Mondes in den Wolkenwassern schwimmt[2]). So wird es begreiflich, dass der Mond als der in der Himmelshöhe weilende Soma erscheinen konnte: eine Idee, die bei den Rituallehrern und nicht minder bei den Poeten Indiens, wie bekannt, das grösste Glück gemacht und einer Fülle spitzfindig krauser Theologeme wie zierlicher Dichtungsblüthen das Dasein gegeben hat, welche zu beschreiben wir uns an dieser Stelle versagen müssen.

Varuṇa, Mitra und die Âdityas.

Wir kommen zu einem Götterkreise, der in sich ebenso fest zusammenhängt wie er sich von den übrigen Gottheiten scharf abhebt. Es sind Götter, bei denen nicht wie etwa bei Indra bestimmte Thaten, mächtige durch sie bewirkte Katastrophen des Weltlebens im Vordergrunde stehen, sondern vielmehr der grosse gleichmässige Character ihres Daseins und steten Wirkens, wo dann freilich die Vorstellung nicht ausbleibt, dass die Ordnungen, in welchen und nach welchen sie walten, auch von ihnen gesetzt sind. Zwei grosse Götter,

[1]) Zum Mond als Götterspeise vgl. z. B. Chândogya Upanishad V, 10, 4; Deussen System des Vedânta 115 fg.

[2]) Ganz ausdrücklich heisst es VIII, 82, 8: „Der Soma, der in den Kufen anzusehen ist wie der Mond in den Wassern“.

Mitra-Varuṇa[1]), unter einander eng verbunden, stehen an der Spitze der Ādityas, einer von ihnen ein allergrösster, Varuṇa. Die Gesammtzahl der Ādityas ist sieben[2]), aber nirgends giebt der Ṛgveda eine Aufzählung der sieben Namen. Wenn es allenfalls möglich ist, Namenreihen, die sich an verschiedenen Stellen finden, zu einer Liste von sieben zu

---

[1]) Ueber den Namen Varuṇa s. unten S. 194 Anm. 1. Was Mitra anlangt, so wurde nach hergebrachter Auffassung das Wort zunächst appellativisch „Freund" heissen und daher der Gott seinen Namen haben. Mir ist wahrscheinlicher, dass der Verlauf der umgekehrte war. Der Gott Mitra wurde — schon in indoiranischer Zeit — beim Abschluss von Verträgen und Freundschaftsbündnissen angerufen. Das dabei gebräuchliche Ritual ist nicht bekannt: Aeusserungen des Veda können vielleicht dahin gedeutet werden, dass ein den Mitra repräsentirender Fetisch mit Butter beschmiert und in ceremonieller Weise irgendwie aufgestellt oder niedergelegt wurde (vgl. Ṛv. V, 3, 2; VI, 15, 2; VIII, 74, 2 und überhaupt die Stellen, welche von Mitra als *sudhita* reden); auch ein Zusammengehen der Vertragsfreundschaft schliessenden Theile durch sieben Schritte (Ṛv. X, 8, 4) scheint stattgefunden zu haben. So ist Gott Mitra die Verkörperung des Vertrags, des Freundschaftsbundes, und so kommt *mitra* (zunächst offenbar als Masc.) im Veda wie im Avesta zu der Bedeutung „Bund" und dann auch im Veda zu der Bedeutung „Verbundeter", „Freund".

[2]) „Die sieben göttlichen Ādityas, mit denen, Soma, beschütze uns" Ṛv. IX, 114, 3). Um die Ādityas zu fesseln, schlägt man sieben Pflöcke ein (Taitt. Saṃh. II, 3, 1, 5): ein um so bezeichnenderer Ritus, als er in einem Text überliefert ist, der ihn, von dem Glauben an die Zwölfzahl der Ādityas beherrscht (s. sogleich), nicht mehr verstehen konnte. Ṛv. X, 72, 8. 9 (vgl. Av. VIII, 9, 21) ist von einem achten Kinde der Aditi die Rede, dem „aus dem todten Ei entsprossenen" (*mārtāṇḍa*), welches die Mutter verworfen habe, während sie „mit den sieben zu den Göttern hinging". Was auch die Bedeutung dieses Mythus sein mag, maassgebend als die Zahl der lebendigen, wirkenden Ādityas ist die Siebenzahl, um so viel mehr als von iranischer Seite her (s. u.) sich diese Zahl bestätigt. — Wenn die jüngeren vedischen Texte die Zahl der Ādityas auf zwölf angeben, so beruht das auf der bekannten mystisch-symbolischen Parallelisirung der Göttergruppen und der Metra: dabei fällt den Ādityas das aus zwölfsilbigen Reihen gebildete Versmaass Jagatī zu.

combiniren, so ist doch eben die Thatsache, dass man zu diesem künstlichen und unsichern Verfahren zu greifen genöthigt ist, bezeichnend für die Unsicherheit, in welcher die Individualität der kleineren Ādityas schwebt: welcher Eindruck durch den oberflächlich allegorischen Character einiger dieser Namen wie Aṃṣa „Antheil“ und Daksha „Tüchtigkeit“ noch verstärkt wird[1]). In der That hören wir von den einzelnen dieser Götter kaum etwas; sie tragen einen Gesammtcharacter, welcher eben nur die im grossen Maassstabe dem Varuṇa und Mitra zukommenden Züge einfach wiederholt. Danach kann es auch nicht überraschen, wenn in einem jüngeren vedischen Text[2]) eine ganz andere, zu den Anhaltspunkten des Ṛgveda in keinem Fall passende Liste der Ādityas begegnet. Die Siebenzahl beruht eben offenbar nicht darauf, dass von den einzelnen als Ādityas betrachteten göttlichen Persönlichkeiten gerade sieben vorhanden waren, sondern jene Zahl bildete einen feststehenden Rahmen, den man durch Hineinfügung der einzelnen Götter ausfüllte oder vielmehr auszufüllen kaum auch nur den Versuch machte.

Ganz dieselben Verhältnisse kehren im Avesta wieder[3]); die erwähnten vedischen Thatsachen müssen daher in allem Wesentlichen auf die indoiranische Zeit zurückgehen. Zwei grosse Götter, Mithra-Ahura, sind unter einander eng verbunden; einer von ihnen — Ahura —, ein allergrösster, steht an der Spitze des Kreises der Amesha-spenta. Die Gesammtzahl der Amesha-spenta ist sieben; die abstracten Namen der kleinen unter diesen Göttern („Gesundheit“, „Unsterblich-

---

[1]) Ebenso urtheilt Bergaigne III, 99: vgl. auch M. Muller S. B. E. XXII, 253: Darmesteter Ormazd et Ahriman 59 fg.

[2]) Taittirîya Araṇyaka I, 13, 3.

[3]) Es ist namentlich das Verdienst Roth's (Z. D. M. G. VI, 69 fg.) und Darmesteter's (Ormazd et Ahriman) dies in mustergiltiger Weise gezeigt zu haben.

keit“, „Guter Gedanke“ u. dgl.), von den vedischen Âdityanamen durchaus verschieden, deuten auch hier auf nachträgliche Ausfüllung des von altersher gegebenen Rahmens der Siebenzahl. Man empfängt den Eindruck, dass der Zusammenhang mit den Naturwesenheiten, deren Siebenzahl dieser Conception zu Grunde lag, schon in indoiranischer Zeit wenigstens bei einem Theil der betreffenden Götter abgerissen war.

Der Character des Varuṇa und der Âdityas überhaupt fasst sich — ebenso wie derjenige der avestischen Ameshaspentas — zusammen in der Vorstellung eines himmlischen Königthums, das alle Ordnungen der Welt verwaltet und dessen physische Erscheinung die Attribute höchsten Lichts, speciell des Sonnenlichts an sich trägt[1]). Der Titel König (*rājan*) oder Fürst (*kshatriya*) wird zwar nicht ausschliesslich aber doch weitaus vor allen andern Göttern diesen beigelegt; von Fürstlichkeit, schöner Fürstlichkeit, erhabenster Fürstlichkeit u. dgl. ist vorzugsweise bei ihnen die Rede[2]). Besonders deutlich tritt das Wesen dieser Götter hervor, wenn man sie neben Indra hält. Man glaubt neben einem Barbarengott die Götter einer höher civilisirten Welt zu sehen. Dort ein übermächtiger Held, der etwas von einem göttlichen Raufbold an sich hat, der unergründlichste Trinker, nicht ohne humoristischen Anflug. Hier die ruhig leuchtende Erhabenheit eines heiligen, die Ordnungen des Kosmos bewahrenden, sündenstrafenden Königthums. „Der Eine tödtet die Feinde

---

[1]) „Lichtreiche Fürstlichkeit“ heisst es kurz und bezeichnend Ṛv. I. 136, 3.

[2]) Man vergleiche Grassmann unter *rājan* (besonders im Dual und Plural), *kshatriya*, *kshatra* und den Compositen dieses Worts; wobei man den vergleichsweise geringen Umfang der Mitra-Varuṇa-Texte neben den an Indra etc. gerichteten in Anschlag bringen muss. Es sei hier noch bemerkt, dass im Ritual der Königsweihe und verwandter Ceremonien Varuṇa eine besonders hervortretende Stellung einnimmt.

in den Schlachten; der Andre schirmt die Gebote immerdar", sagt ein Dichter von Indra und Varuṇa[1]).

Ehe wir aber das Verhältniss Varuṇas und der Ādityas zu der Idee einer höchsten Weltordnung näher entwickeln, müssen wir noch bei ihren physischen Attributen verweilen. Im Allgemeinen lassen sich diese in die Worte zusammenfassen Himmel — Licht — Sonne. Vom weiten Himmel her blicken Mitra und Varuṇa über die Welt. Am höchsten Himmel besteigen sie ihren Wagen. Sie besteigen ihren Thron beim Aufleuchten der Morgenröthe, beim Aufgang der Sonne. Die Sonne ist Varuṇas Auge. Oder sie ist das Auge von Mitra und Varuṇa: „Aufgeht das grosse Auge der beiden, Mitra und Varuṇa, das liebe, untrügliche". „Verehrung dem Auge des Mitra und Varuṇa ... dem weithin sichtbaren, gottgebornen Glanz, dem Sohn des Himmels, der Sonne singt". Mitra und Varuṇa lassen die Sonne am Himmel emporsteigen; Varuṇa hat ihr die Wege geöffnet; oft ist in Liedern an die Ādityas vom Sonnenaufgang die Rede[2]). Ja die Sonne wird wie in der spätern Literatur so schon im Ṛgveda geradezu Āditya genannt[3]). Es scheint, dass einmal[4]) als die beiden weissen, weithinschauenden (Augen) des Varuṇa Sonne und Mond verstanden werden, und von Mond und Sternen ist als dem Befehl Varuṇas gehorchend die Rede in

---

[1]) Wir haben das im Veda direct als solches ausgesprochene Verhältniss einer gewissen Rivalität, die zwischen Indra und Varuna obwaltet, schon oben S. 94 fg. berührt. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass — wie schon Bergaigne (III, 108 vgl. 207) bemerkt hat — die verschiedene Natur Indras und Varuṇas oder der Ādityas sich auch in der Verschiedenheit dessen, um was man diese Götter bittet, widerspiegelt: Indra soll für seinen Verehrer kämpfen, ihm Sieg spenden, ihn mit Gütern überschütten. Varuṇa ihn über Angst und Noth hinüberführen, seine Schuld vergeben, sich seiner erbarmen.

[2]) Man findet die Materialien bei Bergaigne III. 109. 116 fgg.

[3]) Ebendaselbst 107 A. 1.

[4]) Ṛv. VIII, 41. 9. Vgl. Hillebrandt. Varuṇa und Mitra S. 23.

dem Verse: „Jene Bären[1]), die dort oben hingesetzt sind, die man des Nachts sieht, wohin doch sind sie bei Tage gegangen? Untrüglich sind Varuṇas Gebote. Leuchtend wandelt der Mond des Nachts“.

Neben dieser unterschiedslosen Verbindung aber, in welche die meisten Texte Varuṇa so gut wie Mitra und wie die Ādityas überhaupt mit den Vorstellungen von Licht und Sonne bringen, finden sich Spuren einer andern Auffassung, welche das Reich Mitras und das Varuṇas gegen einander abgrenzte: Mitra herrschte über Tag und Sonne, Varuṇa über die Nacht.

Dass im Avesta und dem gesammten persischen Culturkreise Mithra als Sonnengott oder hier und da genauer als ein zu der Sonne in speciellster Beziehung stehender Lichtgott erscheint, ist allbekannt. Bei der grossen Uebereinstimmung zwischen Veda und Avesta, welche eben für das hier in Rede stehende mythologische Gebiet characteristisch ist, genügt schon diese Thatsache, um für die Deutung auch des vedischen Mitra als Sonnengottes eine starke Vermuthung zu begründen. Prüft man daraufhin die vedischen Materialien, so wird man die Spuren einer Beziehung des Mitra auf die Sonne, welche über die eben besprochene allgemeine Verbindung der Ādityas mit der Sonne hinausgeht, stark verblasst, fast verschwunden finden, wie überhaupt die ganze Gestalt des Mitra sich im Veda als ein im Verblassen begriffenes Ueberbleibsel aus vergangener Zeit darstellt; ganz verschwunden aber sind jene Spuren in der That nicht. Der einzige an Mitra gerichtete Hymnus des Ṛgveda[2]) ist voll allgemeiner Ausdrücke ohne jede Spur der concreten Wendungen, in welchen die Dichter von dem Gotte Sūrya, dem

---

[1]) Das Gestirn. — Ṛv. I, 24, 9.

[2]) III, 59, möglicherweise in zwei Hymnen (Vers 1—5, 6—9) zu zerlegen.

im Bewusstsein dieses Zeitalters lebendigen Sonnengott zu sprechen pflegen. Aber im Atharvaveda[1]) lesen wir, leider — das darf nicht verschwiegen werden — mitten unter einem ziemlich wilden Gemisch von alten mythologischen Brocken und modernen Speculationen, folgende Wendung, die dort von dem allumfassenden, in allen Wesen lebenden höchsten Gott gebraucht wird: „Am Abend wird er Varuṇa, Agni; Mitra wird er morgens aufgehend". Das heisst abends identificirt sich der Gott mit dem nächtlichen Träger des Lichts, Agni, und zugleich mit Varuṇa, den wir hier wie an den weiterhin zu besprechenden Stellen als Beherrscher der Nacht kennen lernen; des Morgens aber — was kann das aufgehende Wesen, das dann Mitra heisst, anders sein als die Sonne?

Ich weiss von keiner Stelle des Veda, an welcher die Identification des Mitra mit der Sonne in ähnlicher Bestimmtheit auftritt wie hier. Sehr viel häufiger sind Aeusserungen zwar nicht desselben aber doch eng verwandten Inhalts, welche die Rolle von Varuṇa und Mitra nach dem Gegensatz von Nacht und Tag oder Morgen unterscheiden. So im Atharvaveda[2]): „Was Varuṇa zusammengedrückt hat, soll Mitra am M o r g e n auseinander biegen". Und dann durch die ganze Brāhmaṇaliteratur zahlreiche Stellen, die in verschiedener Form dieselbe Vorstellung wiederholen, dass Mitra der Tag, Varuṇa die Nacht gehört, oder dass Mitra den Tag, Varuṇa die Nacht geschaffen hat[3]). Und übereinstimmend

---

[1]) XIII, 3, 13. — Die Stellen, welche Hillebrandt, Varuṇa und Mitra S. 114 fgg. gesammelt hat, halte ich ausser dieser einen nicht für beweiskräftig.

[2]) IX, 3, 18. Vgl. Hillebrandt a. a. O. 67. — Die ṛgvedischen Stellen, an denen Bergaigne (III, 117 fgg.) dieselbe Anschauung hat nachweisen wollen, kann ich nicht auch nur für annähernd sicher halten.

[3]) Einige dieser Stellen sind gesammelt bei Bergaigne III, 116 fg., Böhtlingk-Roth s. v. Varuṇa, V. Henry zu Av. XIII, 3, 13.

damit auch im Ritual die öfters begegnende Vorschrift, dass man Mitra ein helles, Varuṇa ein dunkles Opferthier, oder dass man beiden Göttern zusammen ein „zweigestaltetes“[1]) darbringen soll.

Es wäre ein schablonenhaftes Verfahren, dessen Unrecht sich an immer zahlreicheren Punkten des vedischen Forschungsgebiets herausstellt, wollte man aus dem verhältnissmässig jungen Alter dieser Stellen schliessen, dass es sich hier um eine gegenüber dem ṛgvedischen Gedankenkreise secundäre Vorstellung handelt. Es liesse sich nicht absehen, wo im Kreise der alten Auffassungen — wenn wir für alt nur die in den alten Texten belegten anerkennen — die Wurzeln der neuen gelegen hätten: zumal die Richtung, in welcher das jüngere Zeitalter die Conception des Varuṇa weiterentwickelt hat, bekanntlich eine ganz andre ist als die auf eine Gottheit der Nacht. Für Mitra speciell kommt entscheidend die Bestätigung hinzu, welche der iranische Mithra ergiebt. So scheint mir kein Zweifel, dass wir es hier in der That mit uralten Vorstellungen zu thun haben.

Ist dies aber richtig, so haben wir nun, wie mir scheint, nur noch einen kleinen und geradezu unvermeidlichen weitern Schritt zu thun, um die ursprüngliche Naturbedeutung des ganzen uns hier beschäftigenden Götterkreises zu erfassen.

Man überblicke noch einmal die Materialien.

In Indien wie in Iran ein Kreis von sieben zusammengehörigen Göttern. Ihr Wesen scheint irgendwie mit Himmel und Licht zusammenzuhängen. Zwei von ihnen, ein engverbundenes Paar, ragen weit über die andern hervor, welche mehr oder minder zurücktreten und verschwimmen. Von den beiden ist der eine ein Sonnengott. Der andre vereinigt

[1]) So Taitt. Saṃh. II, 1, 7, 3 fg. Gemeint ist natürlich weiss und schwarz, wie übrigens durch Maitr. S. II, 5, 7 ausdrücklich bestätigt wird. — Vgl. Hillebrandt 67. 90.

die Attribute eines Lichtwesens mit der speciellen Beziehung auf die Nacht, über die er regiert.

Mir scheint, dass an dem Ergebniss von all dem kein Zweifel sein kann: der ursprünglichen Bedeutung nach liegen hier Götter von Sonne (Mitra), Mond (Varuṇa, iranisch Ahura) und den fünf Planeten vor[1]).

Ich glaube ferner, dass sich diesem Satz wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit die weitere Behauptung anreihen lässt: das indoiranische Volk hat diesen Götterkreis von aussen her übernommen.

So stark sich auf dem in Rede stehenden mythologischen Gebiet die Uebereinstimmung zwischen Indien und Iran accentuirt, so ganz versagt die Vergleichung von Gottheiten andrer indoeuropäischer Völker. Man halte daneben die Verhältnisse, die bei altererbten Gestalten wie Indra oder den Aṣvin oder den alten Elementen des Soma vorliegen: man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass bei so hervortretenden Gottheiten wie Varuṇa und den Âdityas doch wenigstens etwas von Spuren ihrer Existenz

---

[1]) Vermuthlich gebührt die Priorität in der Erkenntniss hiervon Hillebrandt, der in seiner Vedischen Mythologie (I S. 535) sagt: „Mond und Sonne sind vielleicht noch in einer andern vielverkannten Dualgottheit enthalten, — in Varuṇa und Mitra. Ich bin zu einem festen Urtheil über sie noch nicht gelangt". Auch Hardy (Vedisch-brahmanische Periode der Religion) behandelt Varuṇa als Mondgott. Es erhöht vielleicht das Gewicht der betreffenden Auffassung, wenn ich erwähne, dass ich unabhängig von diesen Forschern zu derselben gelangt bin. — Hier sei noch bemerkt, dass sich aus der Deutung von Mitra und Varuṇa als Sonne und Mond auch die wie es scheint uralte traditionelle Voranstellung des M. vor V. erklärt, die im Veda das regelmässige ist, aber auch im Avesta ihre Spur zurückgelassen hat (Darmesteter, Ormazd et Ahriman S. 65 Anm. 5). Bei der überragenden Bedeutung des Varuṇa-Ahura muss diese Reihenfolge auffallen und kann wohl die Vermuthung erwecken, dass sie die Spur einer der historischen vorangehenden Gestalt der betreffenden Conception aufbewahrt.

ausserhalb Indiens und Irans zu erwarten wäre[1]). So werden wir schliessen müssen, dass das indoiranische Volk diese Götter geschaffen oder von auswärts aufgenommen hat. Nun erwäge man, dass jenes Volk einen Sonnengott und Mondgott von altersher hatte, die als solche auf das unverkennbarste characterisirt waren und „Sonne“ und „Mond“ hiessen. Hier nun erscheint ein zweiter Sonnengott; hier erscheint ein Mondgott, dessen Naturbedeutung allem Anschein nach schon in indoiranischer Zeit über ethischen Attributen vergessen oder nahezu vergessen war; hier erscheinen weiter in diesem Kreise höchster Herren der Welt, gleichfalls ihrem ursprünglichen Wesen nach unverständlich geworden, Götter der fünf Planeten, um welche sich das vedische wie das avestische Volk kaum bekümmerte, und die überdies im iranischen Glauben zu den bösen Mächten gerechnet wurden. Ist es da nicht wahrscheinlich, dass die Indoiranier hier von einem benachbarten Volk, welches ihnen in der Kenntniss des gestirnten Himmels überlegen war, also aller Vermuthung nach von Semiten[2]) entlehnt haben — entlehnt als etwas vielleicht von Anfang an nur halb Verstandenes[3])? Und wenn man die Götterwelt des Veda daraufhin überblickt, empfängt man nicht in der That den Eindruck, dass dieser festgeschlossene Kreis von Lichtgöttern sich von den übrigen Wesen des vedischen Olymp als etwas Eigenartiges, Fremdes abhebt?

---

[1]) Die alte Gleichung Varuṇa = *Οὐρανός* hat sich bekanntlich von lautlicher Seite als höchst bedenklich und nur durch gezwungene Auskunftsmittel haltbar herausgestellt. Ist unsre Deutung des V. als Mondgott richtig, so ist jener Gleichung vollends aller Boden entzogen.

[2]) Oder etwa von Akkadiern.

[3]) Hier mag übrigens die Frage aufgeworfen werden, ob nicht ein Rest des Verständnisses dieser Gottheiten darin gesehen werden darf, wenn es im Avesta (Yasht X, 145) heisst: „Mithra und Ahura die beiden grossen unvergänglichen heiligen verehren wir, und die Sterne und den Mond und die Sonne“ etc. Aehnlich Yasna VII, 13.

Ist nicht Varuṇa neben Indra, der weltbeherrschende Souverän neben dem starken, durstigen Dreinschläger — wir berührten diesen Gegensatz schon oben (S. 188) — der Repräsentant einer älteren, höheren Cultur, der Zeuge einer belebenden Berührung des Volks, das damals vor der Schwelle Indiens stand, mit der Cultur westlicherer Nationen[1])? Früher, scheint es, als die indoeuropäischen Völker waren Semiten zum Ernst ethischer Lebensbetrachtung herangereift: ist es ein Zufall, dass es gerade diese, wie wir meinen, von semitischem Einfluss berührte Stelle ist, wo der Glaube an die gewaltig wirkenden Naturmächte die entschiedenste Richtung auf das Ethische nimmt?

Das Ṛta. Die Darlegung dieser Vermuthungen, welche von der physischen Wesenheit des Varuṇa und der Ādityas ausgingen, hat uns zuletzt schon zu der Rolle hinübergeführt, welche diese Götter als Herren der Weltordnung, als höchste Wächter über Recht und Unrecht spielen. Wir müssen in diesem Zusammenhang vor Allem zu einem Verständniss der Beziehung zu gelangen suchen, in welcher Varuṇa und die Ādityas zu der Idee des Ṛta („Ordnung") stehen, und so wird es hier am Platze sein, über die Bedeutung dieser Idee in der vedischen Betrachtungsweise der natürlichen und menschlichen Dinge einige Bemerkungen einzufügen.

Schon in indoiranischer Zeit hatte das Nachdenken über die in der Welt herrschende Ordnung, über das durch eine höhere Macht vorgezeichnete Eintreffen dessen, was eintreffen muss oder soll, zur Schaffung dieses Begriffs des Ṛta (etwa „Bewegung") geführt, welcher für die priesterliche Weltauffassung bereits jenes Zeitalters im Vordergrund des

---

[1]) Man lese etwa den akkadisch-babylonischen Hymnus an den Mondgott bei Sayce, Hibbert Lectures 160 fg., und frage sich, ob derselbe dem Ton der Varuṇahymnen nicht ganz nah steht.

Denkens gestanden und sich im Veda wie im Avesta in dieser Stellung behauptet hat[1]).

Das Geschehen, in welchem die Macht des Ṛta zur Erscheinung kommt, ist ein höchst mannichfaltiges, durch die ganze Welt reichendes[2]). Für uns — begreiflicherweise nicht für die vedischen Dichter selbst — sondert sich zuvörderst das Wirken des Ṛta in der Natur ab. Die Vorgänge, deren stetes Sichgleichbleiben oder deren regelmässige Wiederkehr die Vorstellung der Ordnung erweckt, gehorchen dem Ṛta oder ihr Geschehen ist Ṛta. „Ṛta strömen die Flüsse". „Nach dem Ṛta hat die himmelsgeborne Morgenröthe aufgeleuchtet". Die weltordnenden Väter „haben nach dem Ṛta die Sonne am Himmel emporgeführt", die selbst „das helle, sichtbare Antlitz des Ṛta" ist, während das Dunkel der Sonnenfinsterniss, welches unter Durchbrechung der Naturordnung die Sonne umhüllt, „dem Gebot zuwider" (*apavrata*) sein Wesen treibt. Um den Himmel läuft das zwölfspeichige Rad des Ṛta, das nie alt wird — das Jahr. Besonders wird die Macht des Ṛta auch da sichtbar, wo das Befremdende, scheinbar Widerspruchsvolle zur immer wieder sich bestätigenden und erneuernden Thatsache wird: jenes Wunder, welches dem Menschen Nahrung schafft, dass die dunkle Kuh die weisse Milch giebt, die rohe den garen Trank, wird vom

---

[1]) Man vergleiche namentlich Darmesteters vorzügliche Auseinandersetzung über ved. *ṛta* = avest. *asha*, Ormazd et Ahriman S. 7 fgg. Characteristisch dafür wie weit die Uebereinstimmung zwischen Veda und Avesta in Bezug auf die Vorstellung des Ṛta = Asha geht, ist das längst von dem genannten Forscher hervorgehobene wörtliche Zusammentreffen der beiderseitigen Texte in dem Ausdruck „Born des Ṛta" (*khā ṛtasya* Ṛv. II, 28, 5: *ashahē khāo* Yasna X, 4). — Ohne Zweifel würde im Veda noch viel mehr vom Ṛta die Rede sein, wenn dasselbe zu den Objecten der Anbetung und des Opfercultus gehört hätte.

[2]) Daher die Neigung der vedischen Dichter, in längeren Abschnitten die verschiedensten Wendungen zur Verherrlichung des Ṛta an einander zu reihen.

vedischen Dichter als „das durchs Ṛta gelenkte Ṛta der Kuh“ gepriesen; Agni, das geheimnissvoll in Wassern und Pflanzen wohnende, aus den Reibhölzern hervorbrechende Feuer, heisst der Spross des Ṛta, der im Ṛta geborene. Im Thun der Menschen wirkt das Ṛta als das sittliche Gesetz, welches, um die von der vedischen Ausdrucksweise in den Vordergrund gestellten Wendungen zu gebrauchen, Wahrheit und Gehen auf dem geraden Wege gebietet. „Das Ṛta und das Wahre“ ist eine stehende Verbindung; als Gegensatz zu „wahr“ wird häufig *anṛta* „was nicht *ṛta* ist“ gebraucht. Dem Menschen, der durch Trug oder tückischen Zauber seinem Mitmenschen schadet, steht der Ehrliche gegenüber, „der nach dem Ṛta trachtet“. Zu seiner Zwillingsschwester Yamī, welche ihn zum Incest verleiten will, sagt Yama: „Was wir früher nicht gethan haben, wie sollen wir das jetzt, Ṛta redend dem Anṛta nachtrachten?“ „Wer dem Ṛta folgt, des Pfad ist schön zu gehen und dornlos.“

Besonders aber tritt in den vedischen Hymnen unter den Gebieten, auf welchen sich das Ṛta manifestirt, das des Cultus hervor. Man giebt, scheint mir, dem Gedanken eine zu enge Wendung, wenn man das Ṛta in dieser Beziehung nur als den technisch correcten, rituell geregelten Gang der Cultusvollziehung versteht. Vielmehr ist gemeint, dass im Opfervorgang die grossen Ordnungen des Weltganzen leben und wirken. Wie dem Ṛta gehorchend die Flüsse strömen, die Morgenröthen zur festgesetzten Zeit wiederkehren, so geschieht es auch „unter des Ṛta Anschirrung“, dass Agni zum Opfer entflammt wird, „der Spross des Ṛta“, „der mit dem Ṛta sein Werk thut“; „auf dem Pfade des Ṛta“ bringt er den Göttern die Opferspeise. Und zugleich wird das Opfer auch von der moralischen Seite des Ṛtabegriffs berührt, insofern es im Gegensatz zu den versteckten Ränken der mit bösen Geistern sich verbündenden Zauberei als Verkörperung des Wahren und Rechten dasteht. Die Väter haben die

Satzung des Opfers erfunden „das Ṛta kündend, das **Rechte** (*ṛju*) denkend“. „Die Götter ruf ich rein von Zauber; mit dem Ṛta thue ich mein Werk, schaffe ich mein Denken“. Wenn das Gewicht, welches in der Ausdrucksweise des Veda auf diese Beziehungen des Ṛta zum Opfer fällt, unverhältnissmässig bedeutend scheinen kann, so müssen wir eben im Auge behalten, dass hier durchweg Priester von ihrem priesterlichen Werk, welches für sie im Mittelpunkt alles Denkens und Thuns steht, reden: in der That werden wir dabei zu bleiben haben, dass das Wesentliche in der Idee des Ṛta die Vorstellung der physischen und moralischen Weltordnung ist, die sacrificale Bedeutung des Ṛta aber darauf beruht, dass die Sphäre des Cultus den vedischen Dichtern als von den Strömungen jener Weltordnung besonders mächtig durchdrungen erschienen ist und erscheinen musste.

Personificirt worden ist das Ṛta nicht. Jene weit und breit durch das Weltganze reichenden Erscheinungen, die zu der Anschauung des Ṛta geführt haben, unter einander durch das Band tief innerlicher Gleichartigkeit zusammengehalten, aber nirgends der Phantasie die Gestalt einer in ihnen allen zumal wirkenden Persönlichkeit aufdrängend, konnten sich wohl — wir werden hierauf sogleich zurückzukommen haben — mit fertig herzugebrachten Göttergestalten associiren, aus sich selbst aber mussten sie eher die Vorstellung einer unpersönlichen Macht erzeugen. Wohl haftet dem Ṛta ein gewisser Anflug von Concretheit an[1]). Es finden sich Ansätze zu einer wenn auch noch so vagen Localisirung: die Morgenröthen kommen erwachend von dem Sitz des Ṛta her; oder der Opferplatz wird als Sitz des Ṛta vorgestellt. Es giebt Pfade des Ṛta — dies eine besonders beliebte Vorstellung, begreiflicherweise, da ja das Ṛta eben eine **Richtung** des Geschehens ausdrückt —; es giebt Wagenlenker des Ṛta,

[1]) Bergaigne (III, 220) hat dies mit Recht betont.

Schiffe des Ṛta, Kühe und Milch des Ṛta. Aber dem Ṛta Opfergaben gebracht oder zu ihm gebetet hat man nicht[1]), so wenig wie der homerische Grieche der Moira geopfert oder sie angerufen haben würde.

Nun aber musste, wie die Macht der Moira mit der des Zeus, so im vedischen Glauben — oder richtiger im Glauben des indoiranischen Volks[2]) — die Vorstellung von dem weltordnenden Ṛta mit derjenigen von der Herrschermacht der Götter, „über deren Willen nicht lebt auch wer hundert Seelen hätte“[3]), ausgeglichen werden. Vor Allem waren es Varuṇa und die Ādityas, deren königlicher Character es mit sich brachte, dass ihnen ein Wirken gleich dem des Ṛta beigelegt wurde. In ihrer souveränen Herrlichkeit mussten sie vor allen andern Göttern[4]) als die Begründer und Lenker der Gesetzmässigkeit in Natur und Menschenleben erscheinen. Die Morgenröthen leuchten nach dem Ṛta auf, heisst es einmal; ein andres Mal lässt der Dichter sie, die heute und morgen gleich erscheinen, der grossen Satzung (*dhāman*) des Varuṇa folgen. Wir führten schon oben (S. 190) den Vers an: „Jene Bären[5]), die dort oben hingesetzt sind, die man des Nachts sieht, wohin doch sind sie bei Tage gegangen? Untrüglich sind Varuṇas Gebote (*vrata*). Leuchtend wandelt der Mond des Nachts“. Jahreszeiten, Monde, Tage und Nächte haben die Ādityas geordnet, das Opfer und den Opferspruch. Den Geboten Varuṇas, oder den Geboten des Mitra und Varuṇa folgt der Fromme, aber doch ist es

---

[1]) Mit verschwindenden Ausnahmen.

[2]) Beziehungsweise des Volkes, unter dessen Einfluss die Indoiranier hier stehen.

[3]) Ṛv. X, 33, 9.

[4]) Wie dies der vedische Sprachgebrauch z. B. durch die vorzugsweise Verwendung des Beiworts *dhṛtavrata* in Beziehung auf sie wiederspiegelt.

[5]) Das Gestirn.

Menschenart, Varuṇas Gebot Tag für Tag zu verletzen, wie Unterthanen ihres Königs Gebot. Yama, der sich auf das Ṛta beruft, wie er Yamīs Liebe zurückweist, spricht zu ihr auch von der „grossen Satzung des Mitra und Varuṇa". So deckt sich der Inhalt des Ṛtabegriffs mit den Satzungen (*dhāman*), den Geboten (*vrata*) des Mitra und Varuṇa. Und so konnte es nicht ausbleiben, dass neben Aeusserungen, welche das Ṛta als eine weltumfassende Macht ohne jeden Hinblick auf irgend eine Gottheit, die es gegründet hätte oder regierte, verstehen[1]), auch solche sich finden, in denen es als Schöpfung des Varuṇa gefasst wird, und andrerseits wieder solche, die Varuṇa so zu sagen zu einem obersten Diener des Ṛta machen: eine Mehrheit von Auffassungen, welche — ganz ähnlich wie die Schwankungen der homerischen Vorstellungen über das Verhältniss von Zeus und Moira — das natürliche Ergebniss der Kreuzung verschiedener, unabhängig entstandener Vorstellungsreihen in der von festen dogmatischen Fixirungen wenig berührten, widerspruchsreichen Sphäre des vedischen Glaubens darstellt.

„Die Flüsse", heisst es, „hat der Aditi Sohn, der Ordner strömen lassen; sie gehen ihren Weg nach dem Ṛta des Varuṇa". Himmel und Erde „fördern das Ṛta des Mitra". Hier sprechen die Dichter vom Ṛta des Varuṇa oder Mitra in demselben Sinne wie von ihren Satzungen oder Geboten; das Ṛta erscheint als etwas von diesen Göttern herstammendes oder ihnen gehöriges, wie sie auch selbst einmal geradezu „die beiden Herren des Ṛta, des Lichts" genannt werden. Mehr zu Vollstreckern, Verwaltern, höchsten Anhängern des Ṛta als zu seinen Herren werden sie gemacht, wenn sie „Wächter des Ṛta", „Wagenlenker des Ṛta", „Führer des Ṛta" heissen, wenn von ihnen gesagt wird, dass sie „in des Ṛta Wohnung herangewachsen sind". Man sieht, die Nuancen,

[1]) Man lese beispielsweise Ṛv. IV, 23, 8—10.

in denen die Vorstellung von dem Verhältniss des Varuṇa und der ihm verbundenen Götter zum Ṛta auftritt, sind wechselnd; durchgehend aber ist, dass gerade sie in besonders enge Beziehung zu jener Potenz der Weltordnung gesetzt werden.

Neben ihnen, offenbar im Vergleich mit ihnen zurücktretend, ist es vor Allem noch ein Gott, der eine ähnliche Rolle spielt, Agni[1]): begreiflicherweise, denn in ihm manifestiren sich mächtigste Ordnungen des natürlichen und vor Allem des cultischen Geschehens; als nächster göttlicher Genosse des menschlichen Lebens durchschaut er, der „Aufseher der Satzungen“[2]), alles sündige Thun, unterscheidet Gutes und Böses, mit Absicht und aus Unbedacht Gethanes; als Feind des Dunkels, als Verscheucher und Verbrenner böser Dämonen verbrennt er auch die menschlichen Uebelthäter, die Verletzer von Varuṇas und Mitras Geboten[3]), ist er Vorkämpfer von Recht und Ordnung.

Wie aber diese Seite von Agnis Wesen allein im Zusammenhang der gesammten ethischen Vorstellungen des Veda in das rechte Licht gesetzt werden kann, so muss auch unsre Darstellung Varuṇas und der Ādityas einen wesentlichen, ja vielleicht den allerwesentlichsten Theil ihres Inhalts an jene Erörterung, die uns später zu beschäftigen hat, abgeben. Dort muss die Rede sein von Varuṇas und seiner Späher

---

[1]) Dass Agni hier neben Varuṇa den zweiten Rang einnimmt, zeigt sich sehr deutlich z. B. Ṛv. X, 8, 5. Unter allerlei Identificationen des Agni mit verschiedenen Wesen heisst es: „Du wirst Varuṇa, wenn du dem Ṛta zustrebst“. Der eigentliche Verwalter des Ṛta also ist Varuṇa. — Es versteht sich übrigens von selbst, dass irgendwo und irgendwie zum Ṛta in Beziehung gesetzt so ziemlich jeder Gott wird; dass diese Beziehungen verglichen mit denen der Ādityas zurücktreten und auf der Oberfläche bleiben, hat für Indra Bergaigne III, 249 treffend gezeigt.

[2]) *adhyaksham dharmaṇām* Ṛv. VIII, 43, 24.

[3]) Siehe z. B. Ṛv. IV, 5, 4; VIII, 23, 14.

alldurchschauendem Blick, von seinem Zorn gegen die Bösen, von seinen Fesseln und seinen Listen; dort werden wir auch von jenen Gebeten um Vergebung und Erbarmen zu sprechen haben, in denen das geängstete Herz des von Ungemach Verfolgten zur göttlichen Gnade flüchtet. —

Varuṇa als Wassergott. Ueber eine für das vedische Zeitalter nebensächliche Seite am Wesen Varuṇas, deren richtiges Verständniss längst erreicht ist, werden hier wenige Worte genügen: über sein Verhältniss zu den Wassern. Varuṇa, oder häufiger das Paar Mitra-Varuṇa, lässt es regnen; sie gehören zu den Göttern, die am häufigsten um Regen angerufen werden: eine sehr natürliche Function für diese grossen himmlischen Machthaber, aus deren hohem Reich der Regen herabfällt —, vielleicht auch im letzten Grunde eine Consequenz der weitverbreiteten Vorstellung, dass der Mond den Regen sendet[1]). Wenn dieser Zusammenhang von den vedischen Dichtern natürlich nicht mehr verstanden wurde, scheint doch ihre Ausdrucksweise gelegentlich die ursprüngliche Vorstellung geradezu auszusprechen: so wenn es von den himmlischen Wassern heisst: „In deren Mitte König Varuṇa einhergeht, herabblickend auf Wahrheit und Unrecht unter den Menschen, die honigträufelnden, glänzenden, läuternden, die göttlichen Wasser mögen hier mich segnen“ (Ṛv. VII, 49, 3). Weiter aber steht Varuṇa zu den Wassern in Beziehung, indem er als Herr aller Naturordnungen den Flüssen ihre Bahn anweist. Von diesen Ausgangspunkten aus entwickelt sich die Vorstellung dahin, dass Varuṇa sich in die Flüsse wie in ein Kleid hüllt (Ṛv. IX, 90, 2), dass die sieben Flüsse ihm zujauchzen wie Kühe ihrem Kalb zubrüllen, dass sie „in seinem Schlund hinströmen wie in einer

---

1) „Aus dem Monde entsteht der Regen“ Ait. Br. VIII, 28, 15. Auch von dem „regenspendenden Strahl der Sonne“ ist die Rede, Śatap. Br. XIV, 2. 1. 21.

hohlen Röhre" (VIII, 69, 11. 12). Ja die später so hervortretende Beziehung des Varuṇa, des indischen Poseidon, zum Meer findet sich schon im Ṛgveda[1]; „am Himmel", heisst es (I, 161, 14), „gehen die Maruts einher, auf der Erde Agni; durch die Luft dort geht der Wind. Durch die Wasser, die Meere geht Varuṇa". Die Stelle steht allein, wie das bei der ganz geringen Bedeutung des Meeres für die ṛgvedische Zeit nicht befremden kann. Und überhaupt wird festzuhalten sein, dass die Verbindung zwischen Varuṇa und den Wassern im ältesten Veda noch merklich von dem stehenden, hervortretenden Character entfernt ist, der ihr in späterer Zeit zukommt[2]. Wie sich dieser Character entwickelt hat — wie auf der einen Seite die centrale, weltbeherrschende Macht des alten Varuṇa verblasste und auf neue Gottheiten überging, auf der andern die jüngere Zeit das Bedürfniss nach einem Meergott in bestimmterer Ausprägung empfand, für welchen Typus eben diese Seite Varuṇas die Anknüpfung bot — kann an dieser Stelle nicht näher erörtert werden.

Aditi. Die Mutter der Ādityas, nach welcher diese heissen, die Göttin Aditi, ist historisch betrachtet jünger als ihre Kinder. Jene entstammen der indoiranischen Zeit, diese ist wenigstens nach den hauptsächlichsten Seiten ihres Wesens offenbar eine rein indische Göttin, nicht verflochten, soviel

---

[1]) Beiläufig bemerkt scheint mir auch die Vorstellung von Varuṇa als dem Wassersucht sendenden Gott mit Recht bis in den Ṛgveda zurückverlegt zu werden: diese Herleitung des im menschlichen Leibe erscheinenden Wassers von dem Gott, der das Wasser im Universum beherrscht, ist ganz im Character der alten Zeit. Vgl. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra 63 fg.; der Widerspruch von Bergaigne III. 155 überzeugt mich nicht.

[2]) Schwerlich würde z. B. ein auf die rituelle Verwendung des Wassers bezügliches Lied wie X, 30 sich in späterer Zeit mit der flüchtigen Nennung des Varuṇa, die in V. 1 erscheint, begnügt haben.

sich sehen lässt, in die alten Cultusordnungen: im Ṛgveda wird sie nur in gelegentlichen Anrufungen, fast immer mit ihren Söhnen zusammen, und in kosmogonischen Speculationen genannt; eigne Lieder an sie erscheinen dort nicht.

Aditi ist ein personificirter Begriff. Ihr Name spricht ihr Wesen klar aus. Er bedeutet „Nichtgebundenheit"; wir dürfen einfacher übersetzen „Freiheit". Dem Menschen drohen die Fesseln von Schuld und Leiden; die Ādityas sind es vor Allem, welche diese Fesseln regieren und zu denen man um Befreiung von ihnen betet: so konnte als Mutter der Ādityas eine Göttin vorgestellt werden, die das von allen Fesseln gelöste Dasein in sich darstellt und dem Menschen verleiht, zu welcher der Gefesselte betet und spricht: „Wer soll uns der grossen Aditi wiedergeben, dass ich Vater und Mutter schauen möge?" (I, 24, 1). So wird Aditi mit andern befreienden schuldtilgenden Gottheiten zusammen angerufen: „Agni, durch unsre Verehrung entflammt, sprich du für uns zu Mitra, Varuṇa, Indra. Die Sünde, die wir begangen haben, darüber erbarme dich: die mögen Aryaman und Aditi von uns ablösen". „Erlöst ihr uns aus der Wölfe Rachen, ihr Ādityas, wie einen gefesselten Dieb, o Aditi". „Die oberste Fessel, Varuṇa, hebe auf von uns; lass fallen die unterste, löse die mittelste ab, und lass uns, Āditya, in deinem Gebot schuldlos vor Aditi sein"[1]. Es ist klar, dass die Göttin an diesen Stellen genau in der Ideenverbindung steht, auf die ihr Name deutet. Besonders häufig ist es die Vorstellung der Schuldlosigkeit[2], der wir im Zusammenhang mit Aditi begegnen: „Schuldlosigkeit möge uns Aditi schaffen" —

[1]) Ṛv. VII, 93, 7; VIII, 67, 14; I, 24, 15. Ganz wörtlich heisst der Schluss der zweiten Stelle: „schuldlos für Aditi" — schuldlos, dass die befreiende Göttin uns ihre Gabe der Freiheit spende. — Vgl. Colinet, Étude sur le mot Aditi (1893) S. 9.

[2]) D. h. ebensogut das durch die göttliche Macht bewirkte Gelöstsein von den Folgen der Schuld wie das Nichtbegangenhaben derselben.

„Mitra und Aditi, der Gott Savitar möge als schuldlos uns dem Varuṇa künden“; an einer Stelle lesen wir: „in Schuldlosigkeit, in Aditischaft“[1]) oder besser „in Schuldlosigkeit, in Freiheit von Banden“ — wo aber in dem Ausdruck für Freiheit die Anspielung auf den Namen der Gottin nicht überhört werden kann. Weiter finden wir Aditi als die Erlöserin aus Bedrängniss (*aṃhas*), als Herrin weiter Fluren, weiter Hürden, als die weitumfassende, als waltend über dem Loos der Unversehrtheit (*sarvatāti*): überall tritt der Gegensatz zur Gebundenheit in Schuld und Leiden, der das eigentliche Wesen der Göttin ausmacht, deutlich hervor.

Ich kann es nicht für richtig halten, diesen Begriff der Nichtgebundenheit, der so eng mit allen greifbarsten Wünschen und Sorgen für das eigne Leben verknüpft ist, in den der Unendlichkeit zu verflüchtigen und die Gestalt der Aditi etwa in dem Hinausstreben der Phantasie zu den unendlichen Weiten des Raumes jenseits von Sonne und Morgenröthe wurzeln zu lassen. Ebenso wenig darf man, meine ich, indem man der Freiheit von Banden die Wendung auf die Zeit giebt, Aditi als Unvergänglichkeit, oder mit Herbeiziehung eines Natursubstrats, als das Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit deuten. Damit schiebt man in den Mittelpunkt, was höchstens an der Peripherie eine berechtigte Stelle hat. Richtig, ja selbstverständlich ist nur zunächst dies, dass der „Freiheit“, indem sie personificirt und mit Varuṇa und seiner Göttergruppe verwandtschaftlich verbunden wurde, nun auch — vermuthlich von Anfang an — concrete Attribute beigelegt worden sind, die der Lichtnatur wie der ordnenden Herrschernatur jener Gottheiten entsprachen, zumal die Vorstellungen von Licht und Freiheit unter einander eng verknüpft waren. „Wer erbittet heute der Götter Segen? Wer preist die Ādityas und Aditi um Licht?“ „Der Aditi, der ordnungsstarken Licht, das nicht versehrt, des Gottes Savitar Ruhm künden wir“.

[1]) *anāgāstve aditatve*, Ṛv. VII, 51, 1.

„Ich preise euch, die Wächter der grossen Ordnung (*ṛta*), Aditi, Mitra und Varuṇa die hochgeborenen“. Als „der Aditi Antlitz“ wird die Morgenröthe angerufen. — Und weiter musste gerade Aditi als Mutter der höchsten Weltherren und nicht zum wenigsten auch als Trägerin eines für alle Speculation und Geheimnisskrämerei so einladenden abstracten Namens stark dazu neigen, mit den Mysterien der fernsten Weltanfänge in Verbindung zu treten. In den kosmogonischen Speculationen, die namentlich dem jüngeren Theil des Ṛgveda eigen sind, begegnet sie als den Göttervater Daksha („Tüchtigkeit“) gebärend und zugleich aus ihm heraus geboren; es ist die Rede von „Sein und Nichtsein am höchsten Himmel, bei Dakshas Geburt, in der Aditi Schooss“. Wir begnügen uns damit diese Züge am Bilde der Aditi flüchtig zu berühren; besonnene Betrachtung wird sich durch dieselben in dem Urtheil über die Stelle, an welcher Wurzel und Mittelpunkt der ganzen Conception liegt, nicht beirren lassen.

Nur auf eine Besonderheit sei hier noch hingewiesen: auf die im Ṛgveda wie in den jüngeren Texten sich wiederholt findende Bezeichnung der Kuh als Aditi, der Aditi als Kuh[1]. „Tödtet nicht die sündlose Kuh, die Aditi“, heisst es in einem Verse, der im Ritual stehend verwandt wird, wo man eine Kuh, die geopfert werden sollte, freigiebt[2]. Und an einer andern Stelle: „Die Milchkuh Aditi strotzt für den Gerechten, für den opferspendenden Menschen, o Mitra und Varuṇa“. Im spätern Ritual ist die Anrede Aditi für eine im Zusammenhang der heiligen Handlungen auftretende Kuh gewöhnlich. Dürfen wir hierin Anzeichen dafür sehen, dass die Göttin Aditi überhaupt nicht anthropomorph, sondern in

---

[1] Man vergleiche das oben S. 72 fg. Bemerkte.

[2] Ṛv. VIII, 101, 15. In *gām anāgām* „die sündlose Kuh“ scheint ein Wortspiel zu liegen: es klingt als sollte es heissen „die Kuh, die keine Unkuh ist“. Andrerseits ist *anāgām* auch wieder ein Stichwort aus dem für Aditi characteristischen Ausdruckskreis, der die Schuldlosigkeit betrifft.

Kuhgestalt gedacht wurde[1])? Und wenn dies richtig ist, dürfen wir nicht dieser Vermuthung weiter die Formulirung geben, auf welche schon oben (S. 73) hingedeutet worden ist, dass an der Stelle der Göttin Freiheit, deren Wesen wir zu entwickeln versucht haben, einmal als Mutter von Sonne, Mond und Planeten eine offenbar einer sehr tiefen Stufe der mythischen Bildungstypen angehörende Göttin Kuh, wir sollten vielleicht besser sagen ein Kuhfetisch gestanden hat?

Die beiden Aṣvin.

Von dem Wesen der beiden Aṣvin[2]) scheint soviel auf den ersten Blick festzustehen, dass diese Zwillingsgötter mit den Lichterscheinungen des anbrechenden Tages verknüpft sind. Die Feier der Somapressung wird in der Morgenfrühe durch den Vortrag der „Frühlitanei“ (*prātaranuvāka*) eingeleitet. „Den in der Frühe wandelnden Göttern trage die Litanei vor, o Hotar“, sagt der Priester, der die Opferfunctionen zu verrichten hat, zu dem, welcher die Recitationen vollzieht, und ein alter Ritualtext[3]) fügt die Erklärung hinzu: „Dies aber sind die in der Frühe wandelnden Götter: Agni, Ushas (die Morgenröthe), die beiden Aṣvin“. Bei einer speciellen Form des Somaopfers folgt nach einer durch die Nacht sich hinziehenden Feier am Morgen dieselbe Litanei, zu

[1]) Man beachte auch, dass sich Ṛv. VI, 50, 11 die Reihe der „himmlischen, irdischen, kuhgebornen, zum Wasser gehörenden“, VII, 35, 14 die der „himmlischen, irdischen, kuhgebornen, opferwürdigen Gottheiten“ (vgl. auch X, 53, 5) findet: entsprechend aber werden X, 63, 2 die „opferwürdigen, die von der Aditi und aus den Wassern gebornen, die irdischen“ genannt.

[2]) Wörtlich „Rosseherren“. Ich verweise auf die oben S. 73 ausgesprochene Vermuthung über die ursprüngliche Rossgestalt dieser Götter. — Die Aṣvin werden auch Nāsatya genannt. Dieser Name von unbestimmbarer Bedeutung kehrt im Avesta im Singular als Name eines bösen Dämons wieder.

[3]) Aitareya Brāhmaṇa II, 15.

welcher hier an ihrem Ende Lieder an die Sonne, um Sonnenaufgang vorzutragen, hinzukommen[1]). Deutlichste Spuren zeigen, dass diese in den Ritualtexten beschriebenen Vorträge in die Zeit der ältesten Hymnenpoesie zurückgehen[2]). So ist durch das Zeugniss fester ritueller Ordnungen die Stellung der Asvin im Lauf der Naturvorgänge klar bezeichnet: ihr Walten wird von der Erscheinung des nachterhellenden Agni und der Morgenröthe[3]) einerseits, der aufgehenden Sonne andrerseits umschlossen. Und mit dem was das Ritual ergiebt steht im Einklang was die Hymnen an diese Götter beständig wiederholen: „Den Frühwandelnden opfert zuerst ... denn in der Frühe nehmen die Asvin das Opfer an". „Erwecke sie die in der Frühe ihre Rosse anschirren; die beiden Asvin mögen herkommen". „Erwecke die Asvin, o Morgenröthe". „Eure Wagen und Rosse machen sich auf wenn die Morgenröthe aufleuchtet. Des Dunkels Hülle enthüllen sie und dringen durch den Luftraum wie die helle Sonne". „Vor der Schwester Morgenröthe enteilt die Nacht. Die Schwarze räumt den Pfad dem hellen Sonnengott. Lasst euch rufen, ihr Spender von Rossen, von Rindern. Bei Tag und Nacht wehrt ab von uns das Geschoss". „Erwacht ist Agni. Ueber der Erde geht die Sonne auf. Die glänzende Morgenröthe ist hell erschienen mit ihrem Strahl. Die beiden Asvin haben den Wagen zur Fahrt angeschirrt. Gott Savitar hat alle Wesen erregt sich zu bewegen hier und dort". „Wenn du, o Morgenröthe, mit deinem Licht einhergehst, mit der Sonne leuchtest, kommt dieser Wagen der Asvin auf seiner Bahn herbei zu der Männer Schutz"[4]).

---

[1]) Sānkhāyana Srauta-sūtra IX, 20; Āpastamba XIV, 4 etc.

[2]) Bergaigne, Recherches sur l'hist. de la liturgie védique 9. 58.

[3]) Doch zeigt der Rgveda ein Schwanken in Bezug auf die Reihenfolge der Asvin und der Morgenröthe. Bergaigne, Rel. véd. II, 432.

[4]) Rv. V, 77, 1; I, 22, 1; VIII, 9, 17; IV, 45, 2; VII, 71, 1; I, 157, 1; VIII, 9, 18. Mehr bei Bergaigne Rel. véd. II, 431 fg. — Mit der morgen-

Der goldne, lichte, gedankenschnelle Wagen der Aṣvin, von fliegenden Rossen oder auch von Vögeln gezogen, bewegt sich in seinem Umlauf (*vartis*) um den Himmel; das häufige Hervorheben dieses Umlaufs scheint zu zeigen, dass derselbe als ein fest bestimmter betrachtet wurde. „Lasst uns heut euren Wagen rufen, ihr Aṣvin, dessen Radfelgen unversehrt sind, der um den Himmel fährt". „Euer Wagen geht um Himmel und Erde in einem Tage"[1]). So wird das Wort „erdumwandelnd" (*parijman*) mit besondrer Vorliebe von ihnen und ihrem Wagen gebraucht. Auch dass sie „in der Ferne die Sonne umwandeln" wird von ihnen gesagt[2]).

Vergleicht man die Sprache der Aṣvinlieder mit derjenigen, welche sich an die andern Morgengottheiten richtet, so ist ein gewisser Unterschied deutlich fühlbar. Von der lebendigen Anschaulichkeit, in welcher von dem nachtdurchstrahlenden Agni, von der lichten, die Menschengeschlechter zu ihrem Thun erweckenden Morgenröthe die Rede ist, fehlt hier etwas. Und wenn man unter den so leicht übersehbaren Naturphänomenen, welche der Tagesanbruch darbietet, sucht, so findet sich nichts, was dem Bilde dieser vor der Sonne leuchtend über den Himmel fahrenden Doppelwesen entspricht.

---

lichen Erscheinung der Aṣvin wird auch die Vorstellung von ihnen als honigreich, als honigspendend, von dem Honigschlauch, der auf ihrem Wagen liegt, der Peitsche (*kasā*), mit welcher sie Honig ausspritzen, zusammenhängen (Materialien bei Bergaigne II, 433 fg.). Offenbar handelt es sich weder um die Gabe des Wolkennasses noch des Soma: dabei würde das stehende Hervortreten der Vorstellung von Honig gerade bei den Aṣvin unerklärt bleiben. Mir scheint, dass an den Morgenthau zu denken ist.

1) Ṛv. I, 180, 10; III, 58, 8. Wörtlich wie an der letzten Stelle wird I, 115, 3 von den Sonnenrossen gesagt: Sie gehen um Himmel und Erde in einem Tage. Aehnlich von der Morgenröthe IV, 51, 5. Von den Aṣvin heisst es noch IV, 45, 7, dass sie „mit ihrem Wagen in einem Tage um das Luftreich gehen".

2) Ṛv. I, 112, 13.

Es muss also eine Erstarrung der ursprünglichen Vorstellung, eine Verschiebung einzelner ihrer Elemente eingetreten sein, und die Dichter wiederholen Unverstandenes, vermöge jener Verschiebung unverständlich Gewordenes. Unsre Aufgabe aber ist, das Naturphänomen zu ermitteln, auf welches wenigstens ein Theil, der characteristische Theil der von den Liedern gelieferten Daten passt, und welches so gestaltet sein muss, dass sich auch die Alteration, welche die direct nicht mehr zutreffenden Daten aus ihrer Stelle gerückt hat, verstehen lässt.

Mir scheint nicht zweifelhaft, dass dies Naturphänomen nur der Morgenstern sein kann[1]). Er ist neben dem in der Frühe entzündeten Feuer, neben Morgenröthe und Sonne die einzige Lichtmacht, welcher die den Tagesanbruch mit göttlichen Gebilden schmückende Phantasie, der um den Tagesanbruch sich bewegende Cultus die Stelle anweisen konnte, an welcher wir die Asvin finden. Auf den Morgenstern passt die Zeit der Erscheinung, die lichte Wesenheit, die fliegende Bewegung in fester Bahn um den Himmel herum Tag für Tag wiederkehrend wie Sonne und Morgenröthe. Nur die Zweiheit der Asvin passt nicht. Aber bestätigt es nicht die Richtigkeit unsrer Deutung, dass die Annahme nur einer leicht begreiflichen Verschiebung nöthig ist, um den schlagend zutreffenden Sinn auch dieses Zuges herauszustellen? Die Vorstellung des Morgensterns ist nicht von der des Abendsterns loszulösen: das ist der zweite Asvin. So bleibt als Discrepanz zwischen Natur und Mythus nur dies übrig, dass Morgenstern und Abendstern ewig getrennt, die beiden Asvin aber als zwei morgenliche Wesen vereinigt sind. Eine Ver-

---

[1]) Diese Auffassung beansprucht nicht neu zu sein: der längst gefundenen Losung des Problems aber (siehe namentlich Mannhardt Zschr. f. Ethnologie VII, 312 fg.) ist es nicht gelungen sich die gebührende Anerkennung zu verschaffen.

schiebung wie diese ist natürlich genug. In einem der Aṣvinlieder (V, 77, 2) heisst es: „Opfert des Morgens und setzt die Aṣvin in Bewegung. Nicht verehrt man abends die Götter; es ist ihnen nicht wohlgefällig“. Konnte nicht diese Bevorzugung des Morgens vor dem Abend im Cultus dazu führen, dass die Vorstellung von dem morgenlich-abendlichen Götterpaar, im Uebrigen unverändert, ganz auf den Morgen rückte? Man bedenke, welche Bedeutung die Morgenröthe in der vedischen Opferpoesie hat, während die Abendröthe für sie überhaupt nicht existirt. Man vergleiche ferner die genau gleichartige Verschiebung, welche das Paar des Sonnen- und Mondgottes, Mitra und Varuṇa, in zwei gemeinsam thronende Götter, deren Auge die Sonne ist, verwandelt hat, so dass nur Spuren noch auf den Gegensatz des tagbeherrschenden und des nachtbeherrschenden Gestirns hindeuten. Spuren aber theils von dem ursprünglich getrennten Dasein der beiden Aṣvin, theils von der Beziehung auch auf den Abend scheinen sich in der That erhalten zu haben. „Getrennt geboren“, „hier und dort geboren“ nennt sie der Ṛgveda (V, 73, 4; I, 181, 4), und ein Versfragment von unbestimmbarer Herkunft erläutert dies: „Nachtkind wird der Eine genannt, der Andre dein Sohn, o Morgenröthe“[1]). Man sorgt, was Agni über die Sünden der Menschen „dem erdumwandelnden Nāsatya“ berichten wird (IV, 3, 6): hier haben wir einen Aṣvin in der Einzahl. An mehreren Stellen

[1]) Yāska XII, 2. Ganz jung kann das Fragment schon aus metrischen Gründen nicht sein. Man vergleiche Taitt. Āraṇy. I, 10, 2, wo die Aṣvin „Nachtkinder, leuchtende“ genannt werden. Ebendaselbst (§ 1) scheint von der strahlenden (*ṣukra*) Gestalt des einen, der silbernen (*rajata*) des andern Aṣvin die Rede zu sein: doch ist *rajatam* moglicherweise eine Corruptel für *yajatam* (Ṛv. VI, 58, 1). Der oben berührte Vers Ṛv. I, 181, 4 nennt in seinem weiteren Verlauf die Väter der Beiden: den *sumakha* („Held“: das Wort erscheint als Epitheton von Agni, Indra, Rudra, den Maruts) und den Himmel. Das führt uns nicht weiter.

endlich wird gesagt, dass man die beiden Götter morgens und abends anruft[1]).

Eine Bestätigung der hier dargelegten Auffassung giebt unter den Asvinmythen der wohl am häufigsten in den Texten berührte, der Mythus von den Asvin und der Sūryā. Eine Jungfrau, die bald Sūryā genannt wird — das Wort ist das Femininum zu der gewöhnlichen Bezeichnung der Sonne, dem masculinischen *sūrya* — bald die „Tochter der Sonne" (*sūryasya duhitā*), besteigt, gewonnen durch die jugendliche Schönheit der Asvin, ihren Wagen, erwählt sie zu ihren Gatten. „Mit Vögeln fahren zwei einher zusammen mit einer", heisst es von den Asvin und der Sonnentochter in einem Liede, das in Form kurzer Räthselfragen alle Hauptgottheiten characterisirt (VIII, 29, 8): man sieht, wie eben diese Verbindung mit Sūryā als vornehmstes Erlebniss der Asvin angesehen wurde[2]). „Euer rasches Fahrzeug ist erblickt worden, mit dem ihr die Gatten der Sūryā geworden seid", wird zu den Asvin gesagt (IV, 43, 6). „Euren Wagen hat die Tochter der Sonne erwählt, ihr Nāsatyas, zusammen mit eurer Herrlichkeit" (I, 117, 13). Hier sehen wir nun die oben ausschliesslich aus indischen Materialien abgeleitete Deutung der Asvin sich durch die Mythenvergleichung bestätigen[3]). Die mit Sūryā über den Himmel fahrenden Himmelskinder und Rosseherren des Veda lassen sich doch

---

[1]) Ṛv. VIII, 22, 14; X, 39, 1; 40, 4 (vgl. Vers 2). Siehe Bergaigne II, 500.

[2]) Hängt mit der Dreiheit dieser gemeinsam fahrenden göttlichen Personen die in den Asvinliedern öfters hervortretende Vorliebe für die Dreizahl (Bergaigne II, 500 fg.) zusammen? Ich wage aber die Bedeutung dieser Dreizahl kein Urtheil.

[3]) Ich fusse hier durchaus auf den Materialien wie auf den Schlussfolgerungen Mannhardts (Die lettischen Sonnenmythen, Zschr. f. Ethnol. VII). Vgl. auch die südslavischen Materialien bei Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven 4 fgg.

nicht von den rossberühmten[1] *Διὸς κοῦροι* der Griechen und ihrer Schwester Helena trennen[2]: vor Allem aber gehören hierher die „Gottessöhne“[3] der lettischen Lieder, die auf ihren Rossen geritten kommen, um die Sonnentochter zu freien[4]. In welcher Natursphäre aber diese Gottessöhne zu suchen sind, sagt eines jener Lieder:

Der Morgenstern war hingelaufen
Nach der Sonnentochter zu schauen.

Fragen wir nach dem Wesen dieser indisch-lettischen Sonnentochter, so möchte ich bezweifeln, dass, wie angenommen worden ist, unter ihr die Dämmerung oder die „Wolkenfrau“ verstanden werden muss[5]. Mir scheint, dass ein Wesen, welches sich mit dem Morgenstern vermählt oder mit ihm zusammen über das Himmelsgewölbe fährt, ein ihm gleichartiges himmlisches Wesen sein wird. Ausser mit dem Morgenstern vermählt sich die lettische Sonnentochter mit dem Monde; die vedische Sūryā ist Gattin nicht nur der Aṣvin sondern auch Somas des Mondes. Wen anders soll der Mond gefreit haben als die Sonne? Und die Sonne ist doch die

---

[1]) Dieser Zug hat sich bei den Dioskuren in starkerer Ausprägung erhalten als bei den Aṣvin, deren Name doch beweist, dass er auch ihnen eigen war.

[2]) Die Dioskuren weilen *ἑτερήμεροι* im Licht und in der Unterwelt: zeigt diese Vorstellung gegenüber der Thatsache, dass immer nur entweder der Morgenstern oder der Abendstern erscheint, nicht eine Verschiebung ganz ähnlich der im Veda zu constatirenden, das Unterliegen der Vorstellung von der Getrenntheit der beiden Himmelswesen gegenüber derjenigen von ihrer Gleichartigkeit?

[3]) Auch im Singular, so dass Morgen- und Abendstern als Einheit erscheinen.

[4]) Bald für sich selbst, bald für den Mond. Ganz so erscheinen auch in dem vedischen Hochzeitsliede X, 85, wo sich Sūryā die Sonnenjungfrau mit Soma dem Monde verbindet, die beiden Aṣvin als Werber.

[5]) Jenes ist die Formulirung Mannhardts (a. a. O. 295), dieses diejenige E. H. Meyers (Indog. Mythen II, 673).

nächste dazu, unter dem Namen Sūryā verstanden zu werden; wenn aber in Indien neben der Sūryā, und wenn ebenso bei den Letten von der Sonnentochter gesprochen wird, erklärt sich dies nicht als Auskunftsmittel eines Zeitalters, welches die Sonne männlich vorzustellen gewohnt war[1])? —

Der Veda feiert die Asvin als Retter aus aller Noth. Dieser Characterzug des Götterpaares geht, wie die Vergleichung der Dioskuren zeigt, auf die indogermanische Zeit zurück. Der Stern, der nach dem gefahrerfüllten Dunkel der Nacht das Herannahen des rettenden Tageslichts verkündet, wurde als die Erscheinung einer hilfebringenden Gottheit begrüsst. Insbesondre waren die Asvin — ebenso wie die Dioskuren — Retter aus Meeresnoth[2]). Der Veda legt ihnen öfter ein Schiff oder Schiffe als Fahrzeuge bei; man ruft sie an Schätze zu bringen „vom Meere oder vom Himmel her" (I, 47, 6); zu ihnen wird gesagt: „Weit um den Himmel geht euer Wagen, wenn er vom Meere herankommt" (IV, 43, 5). So erretten sie aus dem Meere den Bhujyu, welchen, wie einmal gesagt wird, böse Genossen, wie es an einer andern Stelle heisst, sein Vater Tugra „wie ein Sterbender seine Habe verlassen hatte". „Da zeigtet ihr eure Kraft in dem Meer, wo kein Halt, kein Stand, kein Greifen ist, als ihr den Bhujyu heimführtet, ihr Asvin, der euer Schiff das hundertruderige bestiegen hatte" (I, 116, 5)[3]).

Und wie aus Meeresnoth, so retten sie aus Bedrängniss

---

[1]) Die Letten, für welche Saule eine weibliche Gottheit war, hatten allerdings kein eignes Bedürfniss nach diesem Auskunftsmittel, konnen dasselbe aber als Erbtheil überkommen haben.

[2]) Diese griechisch-indische Uebereinstimmung verdient bei der Frage, ob die Indogermanen das Meer gekannt haben, berücksichtigt zu werden Die griechischen Materialien legen den Gedanken nahe, dass bei den aus Meeresgefahr errettenden Gestirnen das Elmsfeuer mit im Spiele ist.

[3]) Im Ganzen kann man sagen, dass die Asvin es sind, die über das Meer, Indra, der über die Flüsse hinüberführt: dieser ist der Beschützer

aller Art. Als Aerzte befreien sie von Krankheit. Sie machen den Blinden sehend, den Lahmen gehend. Sie verjüngen den Greis, geben der im Vaterhause alternden Jungfrau einen Gatten, verleihen der Gattin des Hämmlings ein Kind. Sie schützen den Schwachen, den Verfolgten, die Wittwe; sie retten die Wachtel aus des Wolfes Rachen; sie schaffen dem von Gluthen Gepeinigten Kühlung. Die an die Asvin gerichteten Lieder sind voll von dem Preise solcher Thaten. Immer wird, der Weise der Hymnen entsprechend, nur mit wenigen Worten angedeutet, was gewiss in voller Lebendigkeit Jedem bekannt war. Neben Indra sind die Asvin die eigentlichen Helden der von göttlichen Gnadenerweisungen handelnden Geschichten: dem Indra kommen überwiegend diejenigen zu, bei denen es sich um die Bezwingung von Feinden, den Asvin die, bei welchen es sich um kampflose Errettung aus Ungemach aller Art handelt. Man wird es nicht erreichen und man soll es nicht versuchen, solche Erzählungen als den mythischen Bericht von Naturvorgängen, in welchen der Morgenstern eine Rolle spielt, zu deuten. Der vom Meere bedrängte Schiffer, die alternde Jungfrau, die Gattin des Hämmlings sind Menschen und nichts als Menschen, in deren wunderbaren Schicksalen erfinderische Erzählerlust die Gnade der Gottheiten, welche vor allen andern Helfer aus Noth und Elend sind, sich beweisen liess.

---

auf den Kriegs- und Wanderzügen, welche sich auf dem flussdurchströmten Boden des vedischen Landes bewegen.

Rudra.

Rudra pflegt für einen Sturmgott gehalten zu werden. Für das Bewusstsein der vedischen Dichter jedenfalls kann er diese Bedeutung nicht gehabt haben. Die Hymnen an die Maruts zeigen, wie im Veda das Einherstürmen der Winde beschrieben wird: die Blitze leuchten und die Regengüsse ergiessen sich durch das Luftreich über die Flächen der Erde, die Berge erbeben und die Wälder neigen sich vor Furcht, wenn der Heereszug der gewaltigen Götter über sie hinbraust. Nichts von alledem findet sich in den Rudraliedern. Ihr sehr gleichbleibender Inhalt ist ein ganz andrer: die Angst vor den Geschossen des furchtbaren Bogenschützen, die Bitte, dass er Mensch und Vieh mit Seuche und Sterben verschonen, dass er seine wunderbaren Heilmittel spenden wolle. „Preise den ruhmreichen, den jungen auf seinem Throne, dessen Angriff gewaltig ist wie eines furchtbaren Thieres. Erbarme dich des Sängers, Rudra, der dich preist. Lass deine Heerschaaren Andre als uns niederstrecken. Vorbei fliege an uns Rudras Waffe, vorbei gehe des Ungestümen grosser Zorn. Spanne deine starken Bögen ab für unsre Freunde, die freigebigen; gnadenreich erbarme dich über Kinder und Kindeskinder“ (II, 33, 11. 14). „Des Himmels rothen Eber, den Ungestümen, des Haar zur Muschel gewunden ist, den rufen wir mit Andacht. Er der die besten Arzeneien in der Hand trägt, möge uns Schutz und Schirm und Rettung verleihen ... Schlage uns nicht, Rudra, nicht Gross noch Klein, nicht den Wachsenden noch den Erwachsenen, nicht Vater noch Mutter noch unsern lieben Leib“ (I, 114, 5. 7).

Die geringe Zahl der im Ṛgveda an Rudra gerichteten Hymnen beruht offenbar darauf, dass dieser um seiner unheimlichen Natur willen nicht in der Reihe der übrigen

Götter seine Preislieder beim Somaopfer empfing[1]). Man darf nicht schliessen, dass diese düstere und furchtbare Gestalt für den Glauben der älteren Zeit im Hintergrunde gestanden habe. Ebenso wenig darf man sich durch die Sprache der nun einmal in den Geleisen hieratisch gemessener Ausdrucksweise sich bewegenden Ṛglieder über den Character wilder Schrecklichkeit, welcher offenbar von Anfang an den auf Rudra bezüglichen Vorstellungen eigen war, täuschen lassen. Das Bild, das hier aus den jüngeren vedischen Texten zu gewinnen ist, zu dem wir uns jetzt wenden, zeigt sicher im Wesentlichen uralte Züge; in den Besonderheiten der Ueberlieferung allein liegt es, wenn sich diese Züge in der ältesten Hymnensammlung weniger deutlich ausprägen.

Ein Brāhmaṇatext[2]) erzählt, wie der Weltenschöpfer Prajāpati als Antilopenbock mit seiner Tochter als Antilope Incest begangen hatte und die Götter vergeblich nach Jemandem suchten, der ihn für diese Schuld zu strafen im Stande wäre. „Da brachten sie alle furchtbarsten Substanzen, die in ihnen wohnten, auf einen Haufen zusammen: daraus wurde dieser Gott“. Seine Erscheinung ist schreckenerregend. Schon der Ṛgveda beschreibt ihn als roth; die rothe Farbe hängt — wohl als die Farbe des Blutes — mit Tod und allem Schrecklichen zusammen[3]): roth sind die Kleider des zum Tode Verurtheilten; aus rothen Blumen besteht der Todtenkranz; rothe Geräthschaften werden bei tödtlichem Zauber verwandt. In der jüngeren vedischen Literatur wird gesagt: „Blauschwarz ist sein Bauch, roth sein Rücken. Mit dem Blauschwarz bedeckt er den Feind und Nebenbuhler; mit dem Roth trifft er den der ihn hasst[4])“. Weiter gehört

---

[1]) Liegt Ṛv. I, 122, 1 eine Betheiligung des Rudra am Somaopfer vor?

[2]) Aitareya Brāhmaṇa III, 33.

[3]) Vgl. Pischel Z. D. M. G. 40, 119.

[4]) Atharvaveda XV, 1, 7. 8.

zu seiner Erscheinung der blauschwarze Haarbusch, Bogen und Pfeile. Den andern Göttern gegenüber steht er in abgesonderter Stellung, wie sich das aus seiner gefährlichen Natur und aus der Scheu der Menschen, beim Cultus unter der Schaar der freundlichen Götter auch ihn in vertrauliche Nähe zu laden, erklärt. Eine Brāhmaṇastelle[1]) unterscheidet neben den Göttern, den Vätern (Manen) und den Menschen als eine eigne vierte Wesenclasse „die Rudras“. „Durch Opfer (welches sie darbrachten) gelangten die Götter zum Himmel empor. Der Gott aber, der über das Vieh herrscht (d. h. Rudra) blieb hier zurück[2])“. Die Vorsichtsmaassregeln, von welchen der ihm dargebrachte Cultus ähnlich wie der Todtencult umgeben ist, werden bei der Darstellung des Cultus eingehender zur Sprache kommen. Hier sei nur das Verbum erwähnt, welches für die Zuwendung von Gaben an ihn characteristisch ist (*nir-ava-dā*); es kann etwa übersetzt werden „abfinden“ d. h. ihm seinen Antheil geben, damit er sich entferne[3]). Dieser Vorstellung des Abfindens entspricht es, wenn nicht selten nach Darbringungen an andre Götter zum Schluss, abgesondert von dem Uebrigen, irgend ein Rest oder Abfall dem Rudra zugewandt wird, um ihn nicht leer ausgehen zu lassen. Eine Handvoll Gras von der Opferstreu wird in die Opferbutter oder sonstige Opferspeise getaucht und in's Feuer geworfen mit dem Spruch: „Der du der Herrscher über das Vieh bist, Rudra, du Stier, an der Leine wandelnd: thu unserm Vieh keinen Schaden. Dies sei dir geopfert“[4]). Nach der eignen Mahlzeit soll man, was an den

---

[1]) Taittirīya Āraṇyaka V, 8, 4, 5.

[2]) Śatapatha Brāhmaṇa I, 7, 3, 1.

[3]) Siehe den Abschnitt „Cultus. Allgemeiner Ueberblick“. Der Gebrauch von *ava-dā* im Ṛgveda (II, 33, 5) bestätigt deutlich, dass der ganze hier bezeichnete Character des Rudracultus in das älteste Zeitalter zurückreicht.

[4]) Gobhila I, 8, 28.

Kochtöpfen von Speiseresten haften geblieben ist, „in der nördlichen Himmelsgegend an einer reinen Stelle für Rudra ausgiessen: so wird die Stätte des Hauses glückbringend"[1]). Diese Stelle zeigt auch, was stehend in der Ueberlieferung wiederkehrt, dass die Wohnung des Rudra — abgesondert von derjenigen der übrigen Götter, denen der Osten gehört — im Norden ist. Im Norden des vedischen Landes liegt das Gebirge. So finden sich häufige Bezeichnungen Rudras wie „Bergbewohner", „Bergwandler", „Bergbeschützer"; bei einem Opfer für die Erhaltung der Heerden wird unter mannichfaltigen Namen des Rudra auch der Berg angerufen[2]). In den Bergen haust er zusammen mit seiner Gattin: von Rudrāṇī ist häufiger die Rede und sie spielt im Cultus eine wesentlich hervorragendere Rolle, als irgend eine der andern ähnlich benannten Götterfrauen wie Indrāṇī u. s. w., welche ganz zurücktretende, gestaltlose Wesenheiten sind. Gelegentlich werden auch seine Söhne erwähnt „die fliegend den Wald durcheilen, wie zwei Wölfe, die nach Beute schnappen, Bhava und Ṣarva"[3]): vor Allem aber seine Heerschaaren, die auf seinen Befehl Krankheit und Tod bringend gegen Mensch und Vieh anstürmen, „die Lärmerinnen, die Gegenlärmerinnen, die Mitlärmerinnen, die Sucherinnen, die Zischerinnen, die Fleischfresserinnen[4])", welchen man beim Rudraopfer den blutbeschmierten Darminhalt des Opferthiers weiht. Es verdient bemerkt zu werden, dass eine von den Beschreibungen dieses Opfers die betreffende Spende unter Ausdrücken, welche unverkennbar Benennungen der Rudraheerschaaren sind, den Schlangen zuweist. „Er wendet sich nach Norden und bringt den Schlangen die Spende mit den Worten: „Zischerinnen,

---

[1]) Āpastamba Dh. II, 2, 4, 23.

[2]) Kauṣika Sūtra 51, 7.

[3]) Ṣāṅkhāyana Ṣr. IV, 20, 1.

[4]) Ebendaselbst IV, 19, 8.

Lärmerinnen, Sucherinnen, Gewinnerinnen: ihr Schlangen nehmt was hier für euch ist". Was da von Blut und von Darminhalt herabgeflossen ist, das nehmen die Schlangen"[1]): eine characteristische aber so viel ich sehen kann vereinzelt dastehende Deutung der dem Rudra dienenden Heerschaaren[2]).

Die Macht des Gottes äussert sich in Krankheit, die er sendet, aber auch in Heilung. Sein Geschoss ist Fieber und Husten. Ueber den Kranken spricht man den Spruch: „Der Pfeil, den Rudra dir auf Glieder und Herz entsendet hat, den reissen wir dir jetzt nach allen Seiten heraus"[3]). Neben den Menschen ist — nach dem Ṛgveda wie den jüngeren Texten — den Angriffen des Gottes auch das Vieh ausgesetzt, das überhaupt ganz besonders als der Macht des Rudra unterworfen, seinem Schutz anvertraut gilt. Sehr häufig wird er der „Herr des Viehs" genannt; ihm opfert man, um Krankheit aus den Heerden zu vertreiben oder ihr vorzubeugen[4]), denn wie er die Krankheit sendet, kann er, „der beste Arzt der Aerzte", sie auch entfernen[5]).

Zuletzt sei als eine Eigenthümlichkeit des jüngeren vedischen Rudratypus — im Ṛgveda scheinen Spuren der-

[1] Āśvalāyana G. IV. 8, 28, vgl. Winternitz, der Sarpabali 41. Die von Winternitz als auffallend bemerkten Feminina in der Anrede an die *sarpāḥ* (masc.) erklaren sich eben als ubertragen aus der auf die *rudrasenāḥ* (fem.) bezuglichen Phraseologie.

[2]) Winternitz a. a. O. belegt die Verbindung von Rudra und den Schlangen noch durch den Spruch, mit welchem an Orten wo Schlangen hausen „dem Rudra welcher unter den Schlangen sitzt" Verehrung gebracht wird (Hir. G. I, 5, 16, 10). Der Spruch verliert dadurch an Bedeutung, dass er nur einer von vielen genau entsprechenden ist, die an irgendwie bemerkenswerthen Orten aller Art an Rudra als den da und da wohnenden zu richten sind (vgl. S. 221).

[3]) Atharvaveda XI, 2. 22; VI, 90, 1.

[4]) Āśvalāyana G. IV, 8, 40 fg.; Kauśika Sūtra 51, 7 etc.

[5]) Das fur ihn characteristische Heilmittel heisst *jalāsha*, nach Bloomfields Vermuthung (American Journ. of Philology XII, 125 fgg.) Urin.

selben nicht wahrnehmbar zu sein — eine gewisse Tendenz des Gottes hervorgehoben, in massenhaften Anhäufungen von Benennungen, in ebenso massenhaften Wohnsitzen, in einer überall sich kundgebenden Allgegenwart, in endloser Vervielfältigung seines Wesens sich in unbestimmte Weiten auszudehnen. Man feiert ihn als den grossen Gott, den Herrscher, den Viehherrn, den Gnädigen, den Gewaltigen, den Furchtbaren. Ein Abschnitt der Yajurveden bleibt mit seinem Titel als das „Hundertrudracapitel" weit zurück hinter der thatsächlich dort angehäuften Menge von Benennungen für Rudra und die Rudras „die tausendfach zu Tausenden auf der Erde sind ... die Rudras auf der Erde, in der Luft, im Himmel". „Sein sind alle Namen, alle Heere, alle Erhabenheiten"[1]). Ueberall fühlt man seine gefährliche Nähe. Kommt man zu einem Kreuzweg, soll man sprechen: „Verehrung dem Rudra, der auf den Wegen wohnt, dessen Pfeil der Wind ist! Verehrung dem Rudra, der auf den Wegen wohnt!" Mit entsprechenden Formeln soll man ihn bei einem Düngerhaufen als den Rudra, der unter dem Vieh wohnt, verehren, an einer von Schlangen heimgesuchten Stelle als den Rudra, der unter den Schlangen wohnt, bei einem Wirbelwind als den Rudra, der in der Luft wohnt, beim Untertauchen in einem wasserreichen Fluss als den Rudra, der in den Wassern wohnt, und überhaupt an schönen Stätten, an Opferplätzen, bei grossen Bäumen als den Rudra, der da und da — je nach der jedesmaligen Situation — wohnt[2]). Betritt ein Brahmane, der die Lehrzeit hinter sich hat und in allen Bewegungen der strengsten Etiquette unterworfen ist, das Dorf auf einem andern als dem ordentlichen Hauptweg, soll er

---

[1]) Âṣvalâyana G. IV, 8, 29.

[2]) Hiraṇyakeṣin G. I, 16, 8 fgg.; vgl. Pâraskara III, 15, 7 fgg., wo noch der in den Wäldern, auf dem Berge, unter den Vätern (Manen) wohnende Rudra hinzukommt.

sprechen: „Verehrung dem Rudra, dem Herrn der Stätte“[1]). In der Einsamkeit zeigt sich Rudra plötzlich: „die Rinderhirten haben ihn gesehen, ihn haben gesehen die Wasserträgerinnen“[2]). Im Walde gehört dem Rudra alles wilde Gethier und die Vögel; seine göttliche Macht weilt in den Wassern und beherrscht die Fische und Delphine. Er ist der Herr der Felder, der Bäume; thut er seine Waffe von sich, so legt er sie auf dem höchsten Baume nieder[3]). Er steht im Luftreich und blickt mit seinen tausend Augen über die ganze Erde hin; vom östlichen Meer trifft er bis zum westlichen[4]).

Sollen wir bei dieser Allgestaltigkeit und Allgegenwart Rudras doch die Frage aufwerfen, wo der Ausgangs- und Kernpunkt der ganzen Conception liegt, so möchte ich die hergebrachte Deutung dieses Gottes als Sturmgott für wenig wahrscheinlich halten. Es ist wahr, dass er der Vater der Maruts heisst und dass diese in Folge davon als Rudras benannt werden, aber das beweist nicht, dass er eine Personification derselben Naturerscheinung ist wie die Maruts. „Keiner kennt ihre Geburt“, wird im Ṛgveda (VII, 56, 2) von den Maruts gesagt: so mag, wenn man sie Kinder des Rudra nennt, dies aus der Vorstellung fliessen, dass die Winde aus derselben räthselhaften Ferne, aus den Oeden von Wald und Gebirge ebenso plötzlich zu den Wohnungen der Menschen herangestürmt kommen, wie Rudra mit seinen krankheitbringenden Geschossen. Und wenn der Wind des Rudra Pfeil heisst, wenn er selbst in dem „Hundertrudracapitel“[5]) als Herr des Regens, der Wolken, der Blitze, der Winde benannt wird, so verlieren solche Aeusserungen ihre

---

1) Âpastamba Dh. I, 11, 31, 23.

2) Taitt. Saṃhitâ IV, 5, 1, 3.

3) Taitt. Saṃhitâ IV, 5, 10, 4.

4) Atharvaveda XI, 2, 23 fgg.

5) Taitt. Saṃh. IV, 5, 7, 2.

Bedeutung dadurch, dass sie inmitten zahlloser andrer stehen, welche den Gott ganz ebenso mit den verschiedensten andern Naturphänomenen in Verbindung bringen.

Fester und tiefer als die Beziehung auf Wind und Wetter scheint in Rudras Wesen diejenige auf Berge und Wälder sowie seine schädliche, krankheitbringende Macht begründet zu sein. So sehr der Gott als aller Orten weilend gedacht wird, so heben sich doch in den Texten Berge, Wälder, Bäume als seine vornehmsten Aufenthaltsorte hervor; dort haust der Bogenbewehrte als wilder Jäger. Elemente verschiedener Herkunft mögen in diesem Kreise von Vorstellungen zusammengerathen sein, welche aus einander lösen zu wollen verwegen wäre. Man kann an die Möglichkeit denken[1], dass die Vorstellung schadender Seelen sich hier zu Dimensionen gesteigert hat, welche der Grösse der himmlischen Götter gleichkommen. Vor Allem aber wird man glauben dürfen aus dem Bilde Rudras die mit dieser Seelenvorstellung, wie sich von selbst versteht, leicht vermittelbaren Züge eines Berg- und Waldgottes hervortreten zu sehen, der bald als einheitliche Person in göttlicher Grösse dasteht, bald sich in eine grenzenlose Vielheit von Rudras auseinanderlegt[2]. Wir haben hier, meine ich, einen Verwandten jener europäischen Typen vor uns, deren Wesen **Mannhardt** so meisterhaft entwickelt hat: der Faune und Silvane, der Waldmänner, wilden Leute, Fanggen und dgl. Aus der Einode, aus Berg und Wald, kommen die Krankheitsgeister oder die Pfeile der Krankheit zu den menschlichen Wohnungen[3]: das sind die Heerschaaren oder die Geschosse des bergwandelnden

---

[1]) Vgl. oben S. 63.

[2]) Die bekannte, von **Mannhardt** uberzeugend dargethane Neigung der Waldgötter in Sturmgötter hinüberzuspielen wurde denn auch die in dieser Richtung liegenden, meines Erachtens, wie schon bemerkt, nicht gerade tiefgehenden Züge Rudras ausreichend erklaren.

[3]) Vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I. 11. 22 fg.

Rudra. Und wie seine europäischen Gegenbilder — z. B. Mars Silvanus — für das Gedeihen der Heerden angerufen werden[1]), so auch Rudra, der Herr des Viehs. Es ist wohl verständlich, dass ein solcher Gott, der durchaus der niederen Mythologie entstammt und dem Kreise der erhabenen, himmlischen Mächte fremd ist, ein Gott umgeben von unheimlichem Grauen, den Character roher Wüstheit an sich tragend, leichter als alle andern alten Gottheiten sich der Vermischung mit den wilden Hervorbringungen des entartenden Hinduthums zugänglich erweisen und so im Lauf der geschichtlichen Entwicklung ein Hauptelement für die Genesis des furchtbarsten aller indischen Götter abgeben konnte, des Śiva.

Andre Gottheiten.

Nach unsrer eingehenden Besprechung der Hauptgestalten des vedischen Pantheon wird die Darstellung der meisten übrigen Gottheiten wesentlich kürzer gehalten werden dürfen.

Mit Wind und Wetter haben es zu thun die Maruts, der in zwei Exemplaren vorliegende Windgott Vāyu resp. Vāta, sowie der Regen- und Gewittergott Parjanya.

Die Maruts, deren hergebrachte Auffassung als Windgötter unzweifelhaft richtig ist[2]), sind Söhne des Rudra[3]) und der Kuh Pṛṣni, „der Bunten“: vermuthlich der bunten Sturmwolke. Sie werden als eine Schaar schön geschmückter

---

[1]) Mannhardt I, 141: II, 103. 114. 119. 146. Vgl. für den heerdenbeschützenden Waldgott und für den bösen Waldgott auch Castrén, Finn. Mythologie 97 fg. 108.

[2]) Davon, dass die Maruts „in unsterbliche Winde verwandelte Menschenseelen“ sind (E. H. Meyer Indog. Mythen I, 218) kann ich im Veda keine haltbare Spur entdecken: womit die Möglichkeit eines solchen historischen Hergangs nicht geleugnet sein soll.

[3]) Vgl. oben S. 222.

Jünglinge beschrieben, die in prunkvollem Aufzug, mit funkelnden Speeren, Goldschmuck auf der Brust tragend, auf ihren Wagen, gezogen von gefleckten Stuten oder Antilopen, herangefahren kommen. Stürme, Regengüsse, Blitze umgeben ihren Zug. „Die Winde haben sie als Rosse an die Deichsel gespannt; ihren Schweiss haben zu Regen gemacht die Rudrasöhne“ (V, 58, 7). Vom Meere her lassen sie den Regen sich aufmachen und zur Erde strömen; sie erschüttern die Erde und die Berge; die Wälder beugen sich aus Furcht vor den einherziehenden; sie schaffen Finsterniss am hellen Tage wenn sie die Erde mit den Güssen Parjanyas überschwemmen.

Neben diesen schaarenweise auftretenden Windgöttern steht der Wind als Einzelgottheit, welche in zwei Formen, unter den Namen Vāyu und Vāta, den Contrast zweier Entwicklungsphasen derselben Conception zur deutlichen Erscheinung bringt.

Vāyu wie Vāta heisst „Wind“; das erste Wort ist in dieser appellativischen Bedeutung im Veda bemerkenswerth selten, während das zweite das gewöhnliche, im alltäglichen Gebrauch herrschende ist. Dem entsprechend ist Vāyu ein Windgott etwa in dem Sinne wie Indra ein Gewittergott ist. Der Zusammenhang mit dem Naturphänomen ist verblasst: in stereotypen Wendungen wird er eingeladen, mit der langen Reihe seiner Gespanne (*niyutaḥ*) herbeizukommen und den Somatrank zu geniessen, dessen erster Antheil nach alter Opferordnung ihm, dem schnellsten aller Götter, zukommt. Ganz anders Vāta. Diesem räumt die rituelle Etiquette keinen vornehmen Platz ein. Dafür haftet ihm unverwischt die Anschauung des Windeswehens mit seiner brausenden Frische an. „Vātas Wagen will ich preisen in seiner Grösse. Alles zerbrechend, donnernd dringt sein Lärm vor. Er berührt den Himmel, rothen Schein verbreitend: er geht einher den Staub der Erde aufwirbelnd ... Im Luftreich wandelt

er auf seinen Pfaden; nicht ruht er auch nur einen Tag. Der Wasser Freund, der erstgeborne, heilige: wo ist er geboren? Von wannen ist er entsprungen? Der Götter Odem, der Welt Fruchtkeim wandelt dieser Gott einher wo er will: sein Brausen hört man; seine Gestalt sieht man nicht. Ihm dem Vāta wollen wir Opfer bringen" (X, 168).

Es ist bezeichnend, wie die Verbindung des Windes mit Gewitter und Regen sich in zwei Götterpaaren ausdrückt. Vāyu tritt stehend mit Indra zusammen: die beiden im Opferritual hochgefeierten, ihrer Naturbedeutung nach verblassten Götter. Ebenso stehend verbindet sich Vāta mit Parjanya. Parjanya[1]) ist der eigentliche, lebendige Gewitter- und Regengott des vedischen Zeitalters. Wir wiesen schon oben (S. 140) darauf hin, wie der ganze Vorstellungskreis des Gewitters, der sich in den Indraliedern erstarrt, von den Dichtern selbst nicht mehr verstanden zeigt, in frischester Naturwahrheit die Hymnen an Parjanya erfüllt. „Er schlägt die Bäume und die bösen Zauberer schlägt er. Alle Wesen fürchten sich vor dem mächtigen Waffenschwinger. Vor dem Stierkräftigen flieht selbst der Schuldlose, wenn Parjanya donnernd die Missethäter trifft. Wie ein Wagenlenker mit der Peitsche die Rosse peitscht, lässt er seine Regenboten sichtbar werden. Aus der Ferne erhebt sich des Löwen Gebrüll, wenn Parjanya die Regenwolke schafft. Die Winde wehen hervor, die Blitze fliegen, die Kräuter schiessen empor, feucht schwillt die Sonne. Nahrungssaft wird geboren für alle Wesen, wenn Parjanya mit seinem Samen die Erde segnet ... Du hast Regen geregnet: nun höre auf. Die wüsten Flächen hast du gangbar gemacht. Du hast Kräuter geschaffen zur Nahrung und den Geschöpfen hast du Weisheit gefunden" (V, 83).

---

[1]) Der Name stammt bekanntlich aus indog. Zeit, vgl. den litauischen Perkunas, den nordischen Gott und Göttin Fjörgyn. Nach Hirt Idg. Forschungen I, 481 wäre die Bedeutung „Eichengott".

Es folgen zunächst einige Gottheiten, welche nicht — oder wenigstens nicht für uns erkennbar — bestimmte Naturwesenheiten oder Naturmächte repräsentiren, sondern bestimmten Typen des Handelns oder bestimmten Sphären der Thätigkeit entsprechen.

Vishṇu spielt im Veda eine durchaus nebensächliche Rolle. Die That, welche im Mittelpunkt seines Mythus steht und diesen nahezu erschöpft, ist das Durchmessen der Welt mit den drei Schritten[1]. „Dreimal ist ein Gott ausgeschritten, der Herr weiter Sitze, da wo die Götter Freuden geniessen". „Dreimal ist dieser Gott über diese Erde ausgeschritten ... Ueber diese Erde ist Vishṇu ausgeschritten dem Menschen zum Wohnsitz verhelfend ... weites Wohnen hat er geschaffen". Ueber das Irdische ist er mit drei Schritten weit hingeschritten zu weitwohnendem Leben. Zwei Schritte des Sonnengleichen erblickt der rührige Sterbliche; an den dritten wagt sich Keiner, auch nicht der Flug der geflügelten Vögel". „In seinen weiten drei Schritten wohnt Alles was ist". „Er der die dreifache Welt, Himmel und Erde allein hält, Alles was ist"[2]. Der dritte Schritt führt zu der Stätte, an welcher Vishṇu „jenseits dieses Luftraums waltet": „diese höchste Stätte des Vishṇu erblicken immerdar die Freigebigen[3] wie das Auge[4], das sich am Himmel ausbreitet"[5].

[1] Gehören die drei Vishṇuschritte mit den drei Schritten zusammen, welche nach dem zarathustrischen Glauben die Amshaspands von der Erde nach der Sphäre der Sonne gethan haben? Drei Schritte des Priesters bilden im avestischen Ritual diese göttlichen Schritte nach, ganz wie im vedischen Ritual der Opferer drei Schritte thut, um die drei Vishṇuschritte vom Himmel zur Erde oder von der Erde zum Himmel darzustellen. Vgl. Darmesteters französ. Uebersetzung des Avesta I S. 401, Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer S. 171 fg.

[2] Ṛv. VIII, 29, 7: VII, 100, 3. 4: I, 155, 4. 5: 154, 2. 4.

[3] D. h. doch wohl die Seligen, welche für ihre den Priestern erwiesene Freigebigkeit den Himmelslohn geniessen.

[4] Die Sonne.

[5] VII, 100, 5: I, 22, 20.

Man pflegt in Vishṇu einen Sonnengott zu sehen; seine drei Schritte sollen den Aufgang, den hoechsten Stand, den Untergang der Sonne bedeuten. Unmöglich mag es nicht sein, dass Verdunklungen und Verschiebungen einen ursprünglichen Sonnengott zum vedischen Vishṇu gewandelt haben: für wahrscheinlich kann ich es nicht halten. In der That fehlt jede bestimmtere Spur solarischen Wesens. Die Vorstellung des Lichts spielt bei Vishṇu keine grössere Rolle als ungefähr bei jedem vedischen Gott. Auch Beziehungen von irgendwie gesichertem Alter auf den Tageslauf, auf Morgen, Mittag, Abend lassen sich kaum entdecken. Zu der letztbezeichneten Dreiheit passen die drei Schritte recht wenig. Wie das oben Angeführte zeigt, sind die Vorstellungen darüber, wo diese Schritte vor sich gegangen sind, von Schwankungen nicht frei. Bald ist der Gott dreimal über die Erde hingeschritten: bald hat er die Schritte dort gethan, wo die Götter ihre Freuden geniessen; bald scheinen die drei Schritte mit der dreifachen Welt (Erde, Luftreich, Himmel) in Beziehung gebracht zu werden[1]): hervortretend zeigt sich doch die Vorstellung, dass der dritte Schritt ein eigenartiger, erhabenster ist, dass er in die geheimnissvolle Welt der höchsten Hohe führt, während der abendliche Schritt der Sonne vielmehr ins Dunkel hinabgeht.

Mir scheint das herrschende Motiv in der Conception des Vishṇu[2]) die Weite des Raumes zu sein: Vishṇu ist der Gott, welcher diese Weite durchschreitet, sie dadurch gewissermaassen ordnet und für den Menschen erwirbt. Das Wort „weit“ (*uru*), vor allem aber die Präposition, die das Sichauseinanderdehnen bezeichnet, die Präposition *vi*, sind die

---

[1]) Diese Vorstellung herrscht in den jungeren Veden vor: vgl. V. S. II, 25: XII, 5 etc.

[2]) Ich spreche von dieser Conception in ihrer vedischen Gestalt. Dass sie eine weitere Vorgeschichte haben kann, leugne ich nicht: für uns ist dieselbe, wenn sie dagewesen ist, dunkel. Vielleicht wurde sie die Er-

characteristischen Schlagworte, wo immer von Vishṇu gesprochen wird[1]). Nicht darauf fällt der Nachdruck, dass er die Erde dem Menschen zu bewohnen gegeben hat, sondern darauf, dass er die Weiten der Erde durchmessen hat dem Menschen zur Wohnung; nicht darauf, dass er in der Höhe weilt, sondern dass es die höchste Höhe ist, die er mit seinem dritten Schritt erstiegen. Ich möchte glauben — und das schon berührte Schwanken der näheren Auffassung im Ṛgveda bestärkt mich in dieser Ansicht — dass der Dreizahl der Schritte eine concrete Naturvorstellung von Anfang an nicht correspondirt hat: die Drei verdankt ihre Stellung hier wohl nur der allgemeinen Gunst, deren sich diese Zahl in der mythologischen Phantasie erfreut, und die Wiederspiegelung einer allgemeinen Neigung dieser Phantasie ist es auch nur, wenn dabei das Dritte als das besonders Erhabene und Geheimnissvolle erscheint[2]). In diesem Zusammenhang wird auch die Bundesgenossenschaft Vishṇus mit Indra leicht verständlich. „Da sprach Indra", heisst es, „als er den Vṛtra tödten wollte: Freund Vishṇu, thu deine weiten Schritte!".

---

klärung für den, so viel ich sehe, räthselhaften Zug geben, dass Vishṇu *sipivishṭa* d. h. wohl „hautkrank" ist.

[1]) Vishṇu heisst *urugāya* (der Herr weiter Sitze): er schafft dem Menschen *urukshiti* (weite Wohnstatt): er schafft, gemeinsam mit Indra, dem Opfer *urum ulokam* (weiten Raum): in seinen *urushu vikramaṇeshu* (weiten Schritten) wohnen die Wesen. Der stehende Ausdruck für sein Schreiten ist *vi kram*, welche Verbindung im Ṛv. fast ausschliesslich in Beziehung auf Vishṇu erscheint. Welches Gewicht dabei auf die Präposition *vi* fällt, zeigt die Aufforderung Indras an V. (IV, 18, 11: VIII, 100, 12) *vitaram vi kramasva* „schreite weiter aus". Auch *vigāman* wird von Vishṇus Schritten gebraucht. Bei diesem Hervortreten von *vi* in den auf Vishṇu bezüglichen Ausdrücken wird gefragt werden dürfen, ob von derselben Präposition nicht auch der Name des Gottes abzuleiten ist, welcher dann den „in die Weite Strebenden" bedeuten würde. Der Accent allerdings ist dieser Auffassung nicht günstig.

[2]) Vishṇus Wesen als Durchmesser der Raumesweiten erklärt auch

„Freund Vishṇu, thu deine weiten Schritte! Himmel, gieb Raum dass der Donnerkeil sich gegen dich stemme. Den Vṛtra tödten wollen wir beide und wollen die Ströme rinnen lassen: wie Indra sie treibt mögen sie frei ihren Weg gehen"[1]). Es ist wohl kein Zweifel, welche Rolle hier Vishṇu zufällt. Als Tödter des Vṛtra, als Befreier der Ströme erscheint er nur in oberflächlicher Anähnlichung an Indra: aber wie die vedischen Dichter es lieben, die Thaten, welche die Ordnung der Welt und das glückliche Dasein der Menschheit begründen, in Verbindung mit dem Vṛtrasiege zu setzen, so muss hier Vishṇu zugleich mit der Vṛtratödtung das vollbringen, was die ihm eigne That ist: er muss die drei Schritte thun und durch sie dem Indra das weite Schlachtfeld für seinen Siegeskampf schaffen. —

Pūshan ist in den verschiedensten Situationen thätig: der immer wiederkehrende Characterzug aber seines Wirkens liegt darin, dass er die Wege kennt, die Wege zeigt, die Wege führt, vor dem Verirren, dem Verlorengehen bewahrt, das Verirrte zurückzuführen, das Verlorene wiederzufinden weiss. Man hat ihn für einen Gott des Ackerbaus und der Heerdenzucht gehalten: er beschützt aber den Ackerbau und die Heerdenzucht nur insofern als er die Furche, welche der Pflug zieht, in der rechten Richtung leitet, als er, mit dem

---

die Rolle, welche die Legende der Brāhmaṇas (Çatapatha Br. I, 2, 5, 1 fgg. etc.) ihm im Kampf der Götter mit den Asuras zutheilt. Er ist ein Zwerg, und die Asuras erklären sich bereit den Göttern soviel von der Erde, wie er im Liegen bedecke, zu überlassen. Die Götter erhalten schliesslich die ganze Erde. Es ist ein naheliegender Einfall, dass der Gewinner der ungeheuersten Weiten selbst der Kleinste sein muss. — Auch die Vorstellung von Vishṇus Wohnen auf dem Berge, von ihm als Herrscher der Berge (Bergaigne II, 417; Taitt. Saṃh. III, 4, 5, 1) erklärt sich in diesem Zusammenhang leicht: seine natürliche Stelle ist da, wo dem Auge die gewaltigsten Weiten des Raumes entgegentreten.

[1]) Ṛv. IV, 18, 11; VIII, 100, 12. Der zweite Vers giebt offenbar Worte Indras an Vishṇu.

Ochsenstachel[1]) ausgerüstet, den Kühen auf ihren Wegen nachgeht, damit sie sich nicht verlieren. Treibt man die Kühe auf die Weide, so spricht man den Vers: „Pūshan gehe unsern Kühen nach“; laufen sie auf der Weide umher, betet man: „Pūshan lege hinter ihnen seine rechte Hand um sie herum; das Verlorene bringe er uns wieder“[2]). Er führt die Braut auf sicherem Weg vom Elternhaus zum Hause des Gatten; man betet, ehe sie diesen Weg zurücklegt: „Pūshan fasse dich an der Hand und führe dich von hier“[3]). Er führt auch den Todten in's Jenseits; man bittet ihn, der alle Bahnen kennt, dem kein Stück Vieh verloren geht, den Todten von seiner irdischen Heimath aufbrechen zu lassen, auf dem Wege vor ihm schützend einherzugehen, ihn den Vätern abzuliefern[4]). Wer auf ein Geschäft ausgeht, opfert Pūshan mit dem Liede: „Wir spannen dich an wie einen Wagen, Pūshan, Herr des Weges“; wer einen Weg machen will, opfert Pūshan dem Wegbereiter; auch wer sich verirrt hat, wendet sich an Pūshan[5]). Bei den Spenden an alle Götter und Wesen, die morgens und abends vertheilt werden, empfängt Pūshan der Wegbereiter die seinige auf der Schwelle des Hauses[6]). Er vertreibt die Bösen vom Wege, den Wolf

---

[1]) Dieser Stachel (*ashṭrā*) heisst *paṣusādhanī* Ṛv. VI, 53, 9, d. h. nicht, wie Bergaigne II, 424 will, „Heerden verschaffend“, sondern — was viel genauer dem Wesen Pūshans entspricht — „die Heerden auf dem rechten Wege führend“. Das Verbum *sādh* ist für Pūshan bezeichnend (VI, 56, 4. 5: X, 26, 4): dies passt ganz zu dem Gott der Wege: man erinnere sich, dass *sādhu* stehendes Epitheton von „Weg“ ist.

[2]) Ṛv. IV, 57, 7: VI, 54, 5—7. 10: Ṣāṅkhāyana G. III, 9.

[3]) Ṛv. X, 85, 26: Āṣvalāyana G. I, 8, 1. Pūshan scheint auch als in der Brautnacht wirkender Wegebahner im concretesten Sinne angesehen worden zu sein: Pāraskara I, 4, 16 etc.

[4]) Ṛv. X, 17, 3 fgg. Aehnlich zeigt wohl auch Pūshans Ziegenbock dem Opferross den Weg in's Götterreich, I, 162, 4.

[5]) Ṛv. VI, 53: Āṣvalāyana G. III, 7, 8. 9: Ṣāṅkhāyana Ṣr. III, 4, 9.

[6]) Ṣāṅkhāyana G. II, 14, 9.

und den Wegelagerer[1]). Er der Herr des Weges ist selbst auf dem Wege geboren „auf dem Pfade des Himmels, dem Pfade der Erde; zwischen den beiden geliebtesten Stätten wandert er hin und her, der Kundige“[2]). Mit goldnen Schiffen im Meer und im Luftreich thut er Botendienst für die Sonne[3]). Der Wegekenner, der vor dem Verlieren behütet, findet auch das Verlorene und Versteckte und lässt es die Menschen finden; er hat den verborgenen Soma gefunden; er findet suchend das Versteck Agnis[4]). Die Form, in welcher er dem Menschen Schätze giebt, ist die, dass er sie finden lässt; ihm opfert man, wenn man Verlorenes wiederzufinden wünscht[5]). — Auch das Thier Pūshans, der Ziegenbock — Böcke ziehen seinen Wagen — wird mit seiner Herrschaft über die Wege zusammenhängen: dem Gott der Wege gehört das Thier, welchem selbst die unwegsamsten Wege gangbar sind[6]).

Alles zusammengenommen werden wir schwerlich Anlass finden, in Pūshan die Personification irgend eines Naturwesens

---

[1]) Ṛv. I, 42; VI, 53, 4.

[2]) Ṛv. X, 17, 6. — Mit Pūshans Herrschaft über die Wege gehört es auch zusammen, wenn er *vimuco napāt* „Herr der Einkehr“ genannt wird (darüber ganz verfehlt Bergaigne II, 422 fg.): Ṛv. V, 16, 1 (vgl. auch III, 53, 5) zeigt wie die *vimuc* mit den Wegen und rechtem Fuhren auf denselben zusammenhängt. Da nun aber *vimuc* auch Losmachen z. B. von Sünden bedeuten kann, erklärt es sich, dass Pūshan gelegentlich unter Nennung dieses Schlagworts auch darum angerufen wird (Av. VI, 112, 3). — Anders Darmesteter, Haurvatāt et Ameretāt S. 83.

[3]) Ṛv. VI, 58, 3. Ueber Pūshan als Boten s. noch Gött. Gel. Anz. 1889 S. 8.

[4]) Ṛv. I, 23, 14; X, 5, 5 (vgl. meine „Hymnen des Ṛgveda“ I, 467).

[5]) Ṛv. VI, 48, 15; VIII, 4, 16; Āçvalāyana G. III, 7, 9.

[6]) Hier sei noch eine Eigenschaft des Pūshan erwähnt, die ich nicht zu deuten weiss, seine Zahnlosigkeit: weshalb seine Opferspeise Grütze ist. Von der Zahnlosigkeit ist erst in der jüngeren vedischen Literatur die Rede (Çat. Br. I, 7, 4, 7 etc.); dass man den bescheidenen Gott als Grützesser verspottete, zeigt schon der Ṛgveda (VI, 56, 1). Ist die Zahnlosig-

zu sehen. Das Centrale, Entscheidende ist die bestimmte Sphäre der Wirksamkeit, welche seine Specialität bildet; wenn — was an sich möglich ist — die Gestalt des Gottes über diesen Punkt hinaus eine weitere Vorgeschichte hat, werden wir doch kaum Aussicht haben in dieselbe einzudringen[1].

Ueber Savitar, den „Erreger" oder „Antreiber" dürfen wir auf oben (S. 64) Gesagtes zurückverweisen; ebenso über Bṛhaspati oder Brahmaṇaspati, den Patron des heiligen Wortes, wie es der Priester spricht (S. 66 fg.).

Den Typus eines Gottes, bei welchem eine bestimmte, für ihn characteristische Art und Sphäre der Thätigkeit den Rahmen abgiebt — einen Rahmen, in dessen vergleichsweise abstracten Umkreis dann natürlich auch viel ältere mythische Materialien, als jener Rahmen selbst ist, sich einfügen können — möchte ich auch in dem Gott Tvashṭar sehen. Sein Name, von derselben grammatischen Bildungsweise wie Savitar, scheint etwa den „tüchtigen Wirker" zu bedeuten. Tvashṭar ist der Handwerker oder Künstler unter den Göttern, der Schöpfer der Formen (*rūpa*), welcher selbst allgestaltig

---

keit zur Erklärung der Opferspeise ersonnen oder beruht umgekehrt diese auf jener Vorstellung?

[1]) Der Erforschung der griechischen Mythologie wird es überlassen bleiben müssen zu fragen wie weit von Pūshan aus Licht auf die Natur des Hermes fällt. Die Zusammensetzung so zu sagen des Bündels der Functionen ist bei beiden Göttern bemerkenswerth gleichartig: Schutz der Wege und der Reisenden (Hermes *ὅδιος, ὁδοιπόρος, πομπός*; Hermensäulen als Wegzeichen); Botenthum; Psychopompie (auch wenn Hermes z. B. Persephone auf die Oberwelt zurückführt, ist das ganz in der Art Pūshans); Schutz der Heerden; Verleihung glücklicher Funde (*ἕρμαιον*). — Man bemerke noch, dass Hermes nicht selten mit dem Bocke dargestellt wird, auf ihm sitzend oder ihn tragend (Roscher Lex. der Myth. I Sp. 2378. 2398. 2404 etc.). Hat das perrückenähnlich gebildete Haar resp. der Krobylos von Hermesdarstellungen etwas mit dem *kaparda* des Pūshan (Ṛv. VI, 55, 2; IX, 67, 11) zu thun?

(*viṣvarūpa*) „mit Form alle Wesen geschmückt hat“ (X, 110, 9)[1]. Er schmiedet Kunstwerke wie die Waffe Indras, mit welcher dieser den Vṛtrasieg erringt; von ihm stammt der Becher der Götter her, den dann die Ṛbhus seine Kunst überbietend in vier Becher verwandeln. Vor Allem aber ist er auch der Gestalter der lebenden Formen, der thierischen[2] und der menschlichen. So waltet er über der Zeugung. Unter den Anrufungen, die in alter festgeordneter Reihenfolge das Thieropfer einleiten, richtet sich eine an ihn, um dem Opferer Kindersegen zu erwirken: „Den gedeihenbringenden Samen, Gott Tvashṭar, spende uns und lass ihn fliessen, aus dem ein thatkräftiger Held geboren werde, wohlgeschickt, ein Somapresser und Götterfreund“[3]. Als Gott der Zeugung hält er enge Freundschaft mit den Götterfrauen; wenn beim Opfer die menschliche Frau, die Gattin des Opferers, herangeführt wird zum Zweck eines Fruchtbarkeit verleihenden Zaubers, ist es der speciell zu Tvashṭar in Beziehung stehende Priester, der Neshṭar, welcher die betreffenden Ceremonien zu leiten hat[4]. Als Gott der Fruchtbarkeit aber ist Tvashṭar vor Allem selbst der Vater *κατ' ἐξοχήν*: „Tvashṭar hat den Helden gezeugt, den Götterfreund; von Tvashṭar stammt der Renner, das rasche Ross; Tvashṭar

---

1) Diese Beziehung Tvashṭars auf die „Formen“ ist wie in der jüngeren Literatur (z. B. Ṣatap. Br. XI, 4, 3, 3) so schon im Ṛgveda für ihn characteristisch. In seiner „Allgestaltigkeit“ könnte der Grund dafür liegen, dass man ihn als den Vater des von Trita überwundenen dreiköpfigen Ungeheuers Viṣvarūpa („Allgestalt“, oben S. 143) ansah. — Gehört Tvashṭar mit dem germanischen Schmied Wieland zusammen (vgl. E. H. Meyer, Anz. f. deutsches Alt. XIII, 33; Germ. Mythol. 300 fg.)?

2) Ṛv. I, 188, 9.

3) Ṛv. III, 4, 9. Siehe überhaupt die neunten resp. zehnten Verse der Āprilieder.

4) Siehe unten in der Darstellung des Cultus die Erörterung des Neshṭar-Priesterthums.

hat diese ganze Welt erzeugt"[1]). Er ist der Vorfahr des Menschengeschlechts, insofern seine Tochter die Mutter Yamas, des ersten Menschen war, und Tvashṭar selbst, der gestaltbildende Gott, diesem Sprössling in seiner Tochter Schooss die Gestalt gegeben hat[2]). In Tvashṭar sieht man aber auch den Vater der mächtigsten Götter. Er ist der Vater Agnis[3]); er ist der Vater vor Allem Indras[4]). So geräth er in den Mythus von den Gewaltthaten des eben gebornen Indrakindes hinein, das seinem Vater den Soma stiehlt, ihn selbst aber bei den Füssen packt und ihn tödtet. Man sieht, wie die Verkettungen der Vorstellungen auf den verschiedenen Wegen, welche sie nehmen, zu entgegengesetzten Rollen des Tvashṭar in seinen Beziehungen zu Indra führen: dort Tvashṭar der Schmied, der als Freund Indras ihm die Waffe schafft; hier Tvashṭar der Vater Indras, gemordet von seinem kaum geborenen Kinde. —

Ueberaus dunkel sind die Rivalen Tvashṭars, die an Kunstfertigkeit mit ihm wetteifern, ja ihn übertreffen, die drei Ṛbhus, ihrem Namen nach wahrscheinlich identisch mit den Elben. Wir erwähnten schon, wie sie aus dem Götterbecher, dem Werk des Tvashṭar, vier Becher bereiten; Tvashṭar versteckt sich beschämt unter den Götterfrauen. Sie haben ihre alten Eltern wieder jung gemacht. Sie haben Indra die Rosse, den Aṣvin ihren Wagen, Bṛhaspati die allgestaltige Kuh gezimmert; für ihre kunstvollen Werke ist ihnen Unsterblichkeit als Lohn verliehen worden[5]). In des Agohya Hause haben sie zwölf Tage schlafend als Gäste ge-

---

[1]) Vāj. Saṃhitā 29, 9.

[2]) Ṛv. X, 17, 1; V, 42, 13. Vgl. X, 10, 5.

[3]) Hillebrandt Mythol. I, 522 fg.

[4]) Bergaigne III, 58 fg.

[5]) Der Mythus von den Ṛbhus-Elben als Meistern hoechster Kunstfertigkeit scheint indogermanisch zu sein: siehe E. H. Meyer Anz. f. deutsches Alt. XIII, 35; Germ. Mythologie 124.

weilt: da haben sie — es scheint während ihres Schlummers — den Feldern Fruchtbarkeit bereitet, die Flüsse auf ihrer Bahn geführt, Kräuter auf den Höhen, Wasser in den Tiefen geschaffen. Man hat in den Ṛbhus Genien der drei Jahreszeiten sehen wollen; die zwölf Tage, die sie schlafen, sollen die Zwölfnächte um das Wintersolstiz sein, in welchen der Jahreslauf gleichsam ruht. Dann läge es nicht fern, bei der Zerlegung des einen Bechers in vier entweder an die vier Monate, in welche jede Jahreszeit zerfällt, zu denken, oder auch — Liebhabern lunarischer Mythen besonders naheliegend — an die vier Mondphasen[1]). Deutungen dieser Art dürfen nur als Vermuthungen ungewissester Art hingenommen werden; die kurzen Andeutungen, in welchen die Lieder von den Erlebnissen der Ṛbhus sprechen, geben zu einem einigermaassen sicheren Urtheil keine hinreichende Unterlage.

Göttinnen. Göttliche Frauen und Mädchen nehmen im vedischen Glauben an der Lenkung der Welt und der Geschicke nur geringen Antheil. Wohl hatten von altersher Erscheinungen, die mit der Vorstellung weiblichen Schönheitsreizes und vor Allem mütterlicher Fruchtbarkeit verknüpft waren[2]), zu göttlich-weiblichen Personificationen geführt wie der Morgenröthe, der Mutter Erde, Flussgöttinnen, Wassernymphen u. s. w., aber für das Ganze des Glaubens und Cultus stehen diese Göttinnen doch im Hintergrunde. Wie es der geschichtlichen Stellung des vedischen religiösen Wesens entspricht, sind ihre Gestalten von dem Character heiliger Prüderie noch völlig unberührt. Die Morgenröthe, welche

---

[1]) Vgl. Ludwig III, 335; Hillebrandt Myth. I, 515 fg.; Kaegi, Der Rigveda 54 Anm.; Zimmer 366 fg. — Wenn Ludwig IV, 160, V, 510 die Geltung der Ṛbhus als Götter der Jahreszeiten direct in der Ueberlieferung ausgesprochen zu finden glaubt, beruht dies auf Missverständnissen.

[2]) In manchen Fällen mag es auch allein das grammatische Geschlecht des betreffenden Schlagworts gewesen sein (wie *nirṛti* „der Untergang“), was für die weibliche Natur der Gottheit entschied.

ihren rosigen Glanz der Welt zeigt, ist ein schönes Mädchen, das seine Reize gefällig enthüllend den Männern entgegengeht. Die Wassernymphen, mit Schönheit wie mit Fruchtbarkeit gleich gesegnet, sind reich an mannichfaltigen Liebesabenteuern. Aber die unbefangene Natürlichkeit solcher Vorstellungen hat doch nichts von jener Atmosphäre schwüler und raffinirter Sinnlichkeit an sich, welche etwa die Gestalt einer Astarte umgab: so wie dem vedischen Cultus, der an Momenten zotiger Derbheit in Wort und That nichts weniger als arm war, doch die semitische Verquickung von Heiligthum und Bordell fremd geblieben ist.

In der alten Hymnenpoesie ist mit einer Vorliebe, nach welcher ihre Bedeutung im eigentlichen Cultus kaum bemessen werden darf, vor allen andern Göttinnen Ushas die Morgenröthe besungen worden[1]). Man richtete an sie zusammen mit den übrigen Morgengottheiten — dem das Dunkel erhellenden Agni und den Asvin — in der frühesten Frühe des Somaopfertages, ehe die Vögel ihre Stimmen erhoben, Hymnen, welche mit Darbringungen nicht verbunden waren. Von der Poesie der Morgenfrühe durchweht und frei von Beziehungen auf die mystische Spitzfindigkeit der sacrificalen Technik haben diese Dichtungen einen Reiz, wie er den eigentlichen Opferliedern fehlt, jenen Liedern, die vorgetragen wurden, während man den Soma presste, während die Spenden in die

---

[1]) Weber (Omina und Portenta 351) bemerkt über die Morgenröthe, diese Göttin, welcher so herrliche Hymnen geweiht sind, sei im Ritual ganz verschwunden, „wohl weil bei dem Weiterziehen der Inder in südlichere Gegenden sie wirklich selbst ihre Bedeutung verlor." Mir scheint der hier supponirte Gegensatz eines älteren und eines jüngeren Zustandes unhaltbar: deutliche Spuren der Hymnen stimmen genau zu den Angaben der Ritualtexte und zeigen, dass in der alten wie in der neueren Zeit die Stelle der Ushas beim Somaopfer die Frühlitanei war, bei welcher sie wohl Lobpreisungen empfing aber nicht mit Soma getränkt wurde. Vgl. Bergaigne, *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique* 9.

Opferfeuer geschüttet wurden und die Schaaren der Priester mit peinlicher Sorgfalt die intricaten Details des Rituals zu beachten bemüht waren. Man pries in den Morgenliedern die holde Tochter des Himmels, die lichte Schwester der dunkeln Nacht, die dem Pfade der vergangenen Morgenröthen folgt, den Morgenröthen der Zukunft vorangeht, die wie ein Mädchen in Schönheit prangend ihren Busen enthüllt. Röthliche Rosse oder Kühe ziehen ihren Wagen; der Sonnengott folgt ihr, seiner Geliebten, wie ein Jüngling dem Weibe folgt. Wir geben hier einige Verse aus einem der Lieder, welche das Priestergeschlecht der Vasishṭhas an die Morgenröthe richtete (VII, 77):

„Sie ist erglänzt wie ein junges Weib, alles Lebende antreibend zum Wandeln. Agni hat sich erhoben, dass die Menschen ihn entflammten. Sie hat die Finsterniss vertrieben und Licht geschaffen.

„Weit ausgedehnt ist sie erstanden aller Wesenheit zugewandt. Mit lichtem Gewande ist sie strahlend erglänzt. Die Goldfarbige, schön anzuschauen, die Mutter der Kühe, der Tage Leiterin hat aufgeleuchtet.

„Die Gesegnete, die der Götter Auge heranführt, die das schöne weisse Ross[1]) leitet, die strahlengeschmückte Morgenröthe haben wir erblickt, die mit ihren lichten Gaben sich über das All verbreitet.

„Ushas, edelgeborene Himmelstochter, erhöht durch der Vasishṭhas Gebete, gieb uns mächtig erhabenen Reichthum. Ihr Götter, schützt uns immerdar mit Wohlsein!" —

Von andern Göttinnen ist die kuhförmige Iḍā, die Repräsentantin der von der Kuh kommenden Nahrungsfülle, und die ebenfalls als Kuh vorgestellte Aditi, die Mutter Varuṇas und der mit ihm verbundenen Lichtgottheiten, schon früher

---

[1]) Das Götterauge und das weisse Ross ist natürlich die Sonne.

besprochen worden[1]). Wie diesen beiden Göttinnen, so wird um ihrer Fruchtbarkeit willen den Wassern (*āpaḥ*) und den Flüssen weibliches Geschlecht beigelegt[2]): wir werden von diesen sowie von den Apsaras (Wassernymphen) weiter unten (S. 243. 251) näher zu sprechen haben[3]). — Hier seien noch vier Göttinnen genannt, die es mit der Fruchtbarkeit der Fortpflanzung zu thun haben: Rākā, Sinīvālī, Kuhū und Anumati[4]). Die jüngeren vedischen Texte bringen diese mit den Mondphasen in Verbindung; ob diese Auffassung auch für den Ṛgveda zutrifft, in welchem das feste System der vier zusammengehörigen Namen noch nicht vorliegt, sondern nur einzelne derselben in verschiedenen Zusammenstellungen begegnen, kann bezweifelt werden[5]). — Endlich erwähnen wir von Göttinnen hier noch die Gemahlinnen der grossen Götter wie Indrāṇī, Agnāyī, Varuṇānī u. A.: Göttinnen, denen selbständige Wesenheit nicht zukommt und die eben nur, da Götter wie Indra und Agni doch ihre göttlich-königlichen Hausfrauen gehabt haben müssen, diese Stelle auszufüllen berufen sind. Wir hören von ihnen wenig mehr als die Namen, und auch diese sind im Grunde keine Eigennamen, sondern bedeuten nur soviel wie „Frau Indra“ u. s. w.[6]) —

---

1) S. oben S. 72, 203 und über Iḍā unten die Darstellung des Cultus (Abschnitt über den Speiseantheil des Opferers).

2) Doch erinnere man sich an den männlichen Wassergenius Apām napāt (oben S. 118). So steht neben der Flussgöttin Sarasvatī auch ein Gott Sarasvant.

3) Ebenso wird die Mutter Erde S. 240 wenigstens kurz berührt werden.

4) Der Name der drei ersten ist etymologisch unklar; der vierte Name bedeutet „Zustimmung“.

5) Siehe die Materialien bei Weber Ind. Studien V, 228 fg.

6) Ueber Indrāṇīs Auftreten in der Vṛṣākapigeschichte s. oben S. 172 fg.; über Rudras Gattin s. S. 219. Zur Geltung dieser Namen vgl. Geldner Ved. Studien II, 1, wo mir nur die Annahme, dass der eigentliche Name

Himmel und Erde, Sonne und Mond, Berge und Flüsse, Gandharven und Apsaras, Bäume und Kräuter. — **Himmel und Erde** sind für den vedischen Glauben göttliche Mächte von nur schattenhafter Bedeutung; man hat mit Recht bemerkt, dass neben der Gaia hier kein Zeus, sondern ein Uranos steht. Wohl wird mit einem aus uralter Zeit ererbten Ausdruck vom Vater Himmel, der Mutter Erde gesprochen; sie geben den Menschen reiche Spenden, triefen von Fett und Süssigkeit; der Himmel insonderheit erhält mit einer gewissen Regelmässigkeit das Beiwort des „Wundermächtigen“ (*asura*). Aber zu lebendigerer Personification, zu ausgeprägter Geltung im Cultus sind Himmel und Erde nicht gelangt[1]). Nicht viel anders verhält es sich mit der **Sonne** und dem **Monde**: wir sprechen nicht von dem wahrscheinlich unarischen Sonnengott Mitra und Mondgott Varuṇa, deren Beziehung zu den grossen Gestirnen in vedischer Zeit nicht oder kaum mehr verstanden wurde und bei welchen der Verdunklung der Naturbedeutung ihre Herausbildung zu göttlichen Persönlichkeiten voll tiefsten ethischen Gehaltes entsprach, sondern wir haben es mit dem Sonnengott zu thun, welcher „Sonne“ (Sūrya)[2]), mit dem Mondgott, welcher „Mond“ (Mās, Candramās) hiess. Was insonderheit Sūrya anlangt, so ist dieser, mit seinem Licht die bösen Geister vertreibend, ein durchaus wohlthätiger Gott; es ist nicht die tödtende Macht der Sonnengluth, die hier das entscheidende Motiv abgiebt. Aber gegen göttliche Wesen wie Indra, Agni oder Varuṇa tritt Sūrya weit zurück. Die Vorstellungen von

von Indras Gattin schon im Ṛgveda Śacī gewesen sei, zweifelhaft, die Auffassung aber, dass die Nennung von Śacīs im Plural sich „aus dem Haremleben der vedischen Götter“ erkläre, unzweifelhaft verfehlt scheint.

1) Ueber den schönen Hymnus an die Erde Atharvaveda XII, 1 ist oben S. 21 gesprochen worden.

2) Im Avesta Hvare, der sich zu Mithra etwa verhält wie der vedische Sūrya zu Mitra.

seiner Gestalt sind voll von Schwankungen: bald ist er das Auge der Götter, bald ein glänzendes Ross, bald ziehen ihn wie einen einherfahrenden Helden die sieben goldfarbenen Stuten auf seinem Wagen, oder wie ein liebender Jüngling geht er der Geliebten nach, der Göttin Morgenröthe[1]). Neben ihm giebt es auch eine weibliche Personification der Sonne, die Göttin Sūryā; sie hat sich in Mythen erhalten, welche die Sonne als göttliche Braut zeigen. Von der Verbindung dieses Sonnenweibes — hier auch als „Tochter des Sūrya" aufgefasst — mit den Asvin ist schon die Rede gewesen (S. 212). Als Prototyp der menschlichen Hochzeit aber gilt, besungen in einem Hymnus, dessen Vortrag zu den vornehmsten Ausschmückungen der Hochzeitsfeier gehörte, die Hochzeit der Sūryā mit Soma dem Monde: da waren die Asvin die Werber, Agni der Brautführer; die verschiedenen Theile des Wagens, auf dem die Brautfahrt vor sich ging, und die Ausrüstungsstücke der Braut wurden in mystisch-phantastischem Spiel den grossen Potenzen des Opfers und des Universums, mit welchen die priesterliche Speculation sich zu beschäftigen liebte, gleichgesetzt[2]).

Zusammen mit solchen göttlichen Wesen wie Sonne und Mond nennen häufige Aufzählungen andre, die auf den ersten Blick noch weniger als jene zu lebendigen Gestalten ausgebildet scheinen. „Das mögen uns die Schätze, das die Berge, die Wasser, die schatzspendenden Götter, die Kräuter und der Himmel gewähren; mit den Bäumen vereint die Erde, beide Welten (Himmel und Erde) mögen uns beschützen." „Zum Heil möge uns aufgehen die weithin schauende Sonne,

---

[1]) Ueber Sūryas Rolle in Indramythen vgl. S. 160. 169, über den Mond in seinem Verhältniss zu Soma S. 183 und den Excurs am Ende des Werks, über die Göttinnen der Mondphasen S. 239.

[2]) Ṛgveda X, 85 (den jüngeren Partien des Ṛv. zugehörig). Vgl. dazu Weber, Ind. Stud. V, 178 fg. und meine Bemerkungen Gött. Gel. Anz. 1889, 7 fg.

zum Heil seien uns die vier Weltgegenden; zum Heil seien uns die festen Berge, zum Heil die Flüsse, zum Heil seien uns die Wasser"[1]). Nähere Betrachtung lässt doch statt dieser farblosen Vorstellungen der göttlich beseelten „Berge", „Wasser", „Flüsse", „Bäume" gestaltenreiche, von mannichfachem Leben erfüllte Schaaren niederer, meist localer Gottheiten bald deutlich erkennen, bald wenigstens vermuthen, von welchen man das menschliche Dasein umgeben, den täglichen Lauf der menschlichen Geschicke beeinflusst fühlte.

Verweilen wir zunächst bei den Wassern und Flüssen. Die Wasser werden als Mütter vorgestellt, „die himmlischen und die rinnenden, die ergrabenen und die von selbst entstandenen, die hellen, läuternden, dem Meere zustrebenden" (VII, 49, 2). Sie enthalten in sich alle Heilmittel; sie schwemmen das Böse und jede Schuld hinweg. Von Leben erfüllt begegnen sie dem Menschen, der ihnen naht. Sie wachen im Hause über seinem Wohlsein[2]). Wenn die Priester für das Opfer Wasser holen, sprechen sie zu den Gewässern: „Ihm, der euch aus eurem Gefängniss zur Freiheit geführt, der euch erlöst hat von dem grossen Fluch, dem Indra sendet eure süsse Woge, den Göttern zum frohen Trank, ihr Wasser. Sendet ihm eure süsse Woge, eure Leibesfrucht, ihr Wasser, den Born der Süssigkeit — eure Woge, deren Rücken von Butter glänzt, die man verherrlicht bei den Opfern. Hört meinen Ruf, ihr reichen Wasser!" (X, 30, 7. 8). Wenn man eine Wassertonne aufstellt, giesst man Wasser hinein mit dem Spruch: „Ihr reichen Wasser, ihr waltet der Güter; rechte Weisheit tragt ihr in euch und Unsterblichkeit. Ihr seid Herrinnen des Reichthums und des Nachkommensegens: solche Kraft möge Sa-

---

1) Ṛv. VII, 34, 23; 35, 8.

2) So schreibt Hiraṇyakeçin (G. II, 4, 5) vor, zu Häupten der Wochnerin ein Wassergefass hinzustellen mit dem Spruch: „Ihr Wasser, wachet im Hause. Wie ihr unter den Gottern wacht, so wacht bei dieser Frau, geschmuckt mit Kindersegen".

rasvatī dem Sänger verleihen"[1]). Vor allen andern Wassern werden natürlich die Flüsse verherrlicht. Zu den Flüssen Vipāṣ und Ṣutudrī, welche der Stamm der Bharatas auf einem Kriegszuge überschreiten will, spricht Viṣvāmitra, der Sänger des Stammes: „Hört, ihr Schwestern, auf den Sänger. Aus der Ferne bin ich zu euch gekommen mit Streitwagen und Tross. Beugt euch nieder; seid leicht zu überschreiten; reicht nicht bis zu den Achsen, ihr Ströme, mit euren Fluthen" (III, 33, 9). Am höchsten aber unter allen Flüssen steht in der Verehrung der Frommen die Sarasvatī, an welcher wichtige Cultstätten des eben genannten, für das vedische Sacralwesen offenbar besonders bedeutsamen Bharatastammes gelegen haben müssen: die Göttin Bhāratī d. h. die personificirte Opferspende der Bharatas[2]) und die Flussgöttin Sarasvatī werden zusammen[3]) an fester Stelle der alten, das Thieropfer einleitenden Āprīlitanei angerufen. „Sarasvatī", betet man zu ihr, „beste Mutter, bester Fluss, beste Göttin! Wie die Ruhmlosen sind wir: Ruhm schaffe uns, Mutter" (II, 41, 16). Sie ist Förderin der Gebete; sie hat den Bharatas einst den mächtigen König, dem Fürsten Vadhryaṣva den ruhmreichen Sohn Divodāsa gegeben[4]).

Während sich bei diesen Flussgöttinnen der engste Zusammenhang zwischen Gottheit und Natursubstrat erhalten hat, sind andre weibliche Wassergottheiten, die Apsaras, zu viel freierer Personification, zu vollkommenerer Loslösung von der natürlichen Wesenheit, aus der ihr Dasein hervor-

---

1) Ṛv. X, 30, 12; Pāraskara III, 5.

2) Sie heisst vollständiger *hotrā Bhāratī* (Opferspende der Bh.). Man halte daneben auch die Anrufung des Agni als Bhārata d. h. den Bh. gehörig.

3) Neben ihnen noch eine dritte Göttin, die bereits erwähnte Iḷā.

4) Ueber die cultische Verwendung von Sarasvatīwasser s. z. B. Ṣatapatha Br. V, 3, 4, 1.

gegangen ist, hindurchgedrungen[1]. Der regelmässige Zusammenhang aber, in welchem die Apsaras mit männlichen Genien, den Gandharven erscheinen, wird es rechtfertigen, wenn wir an dieser Stelle zunächst die Betrachtung der letzteren einschieben, obwohl sie zu der Welt des Wassers nur secundäre Beziehungen zu haben scheinen.

Die Beurtheilung des alten, unter seinem vedischen Namen bis in das indoiranische Zeitalter[2] zurückverfolgbaren Typus der Gandharven ist überaus schwierig. Die Zeugnisse des Ṛgveda über diese bald einzeln, bald in der Mehrheit erscheinenden Wesen sind so dunkel und vieldeutig, ihre Gestalt ist so stark verblasst und allem Anschein nach durch Uebertragungen des Namens auf so verschiedenartige mythologische Wesen verwischt, dass nur ein unbestimmtes und unsicheres Resultat erreichbar scheint.

Wie ihre Gefährtinnen, die schönen Apsaras, haben die Gandharven im Veda sehr mannichfaltige Stätten und Sphären der Thätigkeit. Aber wie es bei den Apsaras doch deutlich erkennbar bleibt, dass ihr Wesen als Wassernymphen den Ausgangspunkt von Allem bildet, darf vermuthet werden, dass auch die Gandharven ursprunglich bestimmter localisirte,

---

[1] Neben den Apsaras werden dem vedischen Glauben vermuthlich auch solche das Wasser bevölkernde böse Dämonen nicht gefehlt haben, wie sie in der späteren Literatur, z. B. in den buddhistischen Erzählungen aufzutreten pflegen. Dort ist häufig von Rakshasas, die in Teichen u. dgl. wohnen, die Rede. Sie sind von scheusslicher Erscheinung und fressen die in ihren Bereich kommenden Wesen. Sie scheinen nicht sowohl die Personificationen des betreffenden Gewässers zu sein als Exemplare des allgemeinen Typus dämonischer Unholde, die in dem Gewässer ihre Wohnung aufgeschlagen haben. Doch kennen die buddh. Erzählungen selbstverständlich auch Gewässergottheiten im andern Sinn: so die Gangesgottheit, der man beim Ueberschreiten des Flusses opfert, Jātaka vol. II p. 423 fg.; die Meergottheit das. vol. I, 497 fg.; II, 442 u. s. w.

[2] Die Gleichsetzung von Gandharva und Kentauros scheint mir mit Recht von Mannhardt u. A. zurückgewiesen worden zu sein.

fester umschriebene Dämonen gewesen sind. Und zwar allem Anschein nach Dämonen, welche in den hohen Regionen des Himmels und Luftreichs ihr Wesen treiben, wir können sagen Luft- und Lichtelben[1]). Der Ṛgveda spricht von „dem himmlischen Gandharva, dem Durchmesser des Luftreichs“; er lässt den Gandharven „in den bodenlosen Lufträumen“ erscheinen, „aufgerichtet auf dem Himmelsgewölbe“ stehen[2]). Auch im Atharvaveda wird an einer Stelle, welche den Apsaras das Meer als Heimath zuweist, zu dem „himmlischen Gandharven“, „dessen Haut wie die Sonne strahlt“, gesagt: „am Himmel ist deine Stätte“. Der Gandharva, welcher bei der Hochzeit um die Braut herum sein Wesen treibt und aus deren Nähe weggescheucht wird, „hat sich entfernt, der Gott, zu seiner höchsten Wohnstatt“[3]). An einer Reihe von Stellen wird ein Gandharva mehr oder weniger deutlich mit irgend einem bestimmten himmlischen Lichtwesen oder einer himmlischen Lichterscheinung identificirt[4]): so mit der Sonne, den Fix-

---

[1]) Zu der speciellen Auffassung dieser Luftgeister als Windgeister scheint mir die alte Ueberlieferung keinen Anhalt zu bieten: wenn die G. einmal (Ṛv. III, 38, 6) als „windhaarig“ bezeichnet werden, will das wenig sagen. Vollends willkürlich scheint es mir, in der Rolle der Gandharven beim Hochzeitsritual (s. unten) Spuren des Hervorgehens der Windgeister aus den Seelen Verstorbener entdecken zu wollen (E. H. Meyer, Indog. Mythen I, 219 fg.). Beim Brautzug findet sich die Anrufung der Ahnengeister (Pitṛs), die herbeigekommen sind die Braut zu sehen (Av. XIV, 2, 73): sie sollen Nachkommenschaft verleihen. Kommt der Zug an grossen Bäumen vorüber, werden „die Gandharven und göttlichen Apsaras, die in diesen Bäumen verweilen“ gebeten gnädig zu sein (daselbst V. 9: Kauṣikasūtra 77, 7). Wie man darin sehen kann, dass „die Gandharven sich an die Stelle der Pitṛs oder neben sie gesetzt haben“, ist mir unerfindlich.

[2]) Ṛv. X, 139, 5: VIII, 77, 5: IX, 85, 12.

[3]) Av. II, 2, 1. 2: XIV, 2, 36. Im Bṛhad Âraṇyaka III, 6 erscheint das Gandharvenreich zwischen dem Luftreich und dem Sonnenreich: anders allerdings die Parallelrecension der Stelle Śatap. Br. XIV, 6, 6, 1.

[4]) Dass hinter diesen Identificationen zuletzt ein so scharf und eng begrenzter Begriff liegen konnte, wie etwa die vom Pet. Wörterbuch ver-

sternen der Mondbahn, dem Regenbogen; eine Aufzählung von Gandharven wird gegeben, in welcher Agni, Sonne, Mond, Wind, Opfer, Geist figuriren: neben offenbaren Phantasiespielen doch deutlich hervortretend Wesen der lichten Luft- und Himmelsregion. Die Fata Morgana wird — freilich nicht im Veda nachweisbar — als „Gandharvenstadt" benannt[1]). Mit dem Soma, dessen Heimath in der Himmelswelt ist, macht sich der Gandharva dort zu schaffen; er „bewacht seine Stätte": „er steht aufgerichtet auf dem Himmelsgewölbe, alle seine (des Soma) Gestalten betrachtend"; zusammen mit Parjanya dem Regengott und der Tochter der Sonne haben die Gandharven des Soma gewaltet, ihn, wie die Sonnentochter ihn brachte, in Empfang genommen und Saft in ihn hinein gethan[2]). Aber diese Fürsorge der Gandharven für den Soma hat ihre Kehrseite; sie werden zu eifersüchtigen Hütern des kostbaren Tranks und suchen ihn Göttern und Menschen vorzuenthalten; sie übernehmen also für den Soma jene typische Rolle des neidischen und gehässigen Feindes, welche bei den Wassern Vṛtra, bei den Kühen die Paṇis spielen[3]). Die Brāhmaṇa-

---

muthete Deutung des Gandharva als eines „Genius des Mondes", ist nicht unmöglich, aber doch schon im Hinblick auf die Pluralität der Gandharven nicht besonders wahrscheinlich.

[1]) Gandharva gleich Sonne wahrscheinlich Ṛv. VIII, 1, 11. — Die 27 Gestirne der Mondbahn Vāj. Saṃh. IX, 7. — Regenbogen vermuthlich Ṛv. X, 123, wo Bergaigne II, 39 A. 5 und Hillebrandt Myth. I, 430, welche diese Deutung bestreiten, meines Erachtens den Worten von Vers 1 *apām saṃgame sūryasya* nicht gerecht werden. — Aufzählung Agni etc.: Vāj. Saṃh. XVIII, 38 fgg. — Fata Morgana s. Pet. Wörterb. unter *gandharvapura*, *gandharvanagara*. Dass übrigens die Verknüpfung dieser Vorstellung mit den Gandharven auf indoiranische Zeit zurückgeht (Weber Ind. Stud. XIII, 136, E. H. Meyer Indog. Mythen I, 99), ist eine unbegründete Annahme.

[2]) Ṛv. IX, 83, 4; 85, 12.

[3]) Man hat wohl mit Recht indoiranische Herkunft dieses Zuges an-

texte[1]) erzählen wie Soma bei den Gandharven weilte oder wie der Gandharve Viṣvāvasu ihn gestohlen hatte: da begehrten ihn die Götter und priesterlichen Weisen für sich und, da die Gandharven nach Weibern lüstern sind, kauften sie ihn für den Preis eines göttlichen Weibes, der Göttin Vāc (Rede), jenen ab. Es scheint, dass auch der Schütz Kṛṣānu, welcher dem somaraubenden Adler eine Feder abschiesst (S. 55), als ein Gandharva anzusehen ist[2]).

Neben dem bisher betrachteten, anscheinend den Ausgangspunkt bildenden Walten der Gandharven im Luft- und Lichtreich aber werden sie auch in den verschiedensten andern Naturgebieten ihr Wesen treibend vorgestellt. Namentlich im Wasser. Yama sagt zu Yamī, der Urmann zu seiner Schwester, dem Urweibe: „Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau, das ist unsre höchste Verwandtschaft und Verschwisterung". Und Soma, der Göttertrank, den man bei seiner opfermässigen Zubereitung ins Wasser schüttet, wird „der Gandharve der Wasser" genannt[3]), d. h. doch wohl der Dämon, welcher im Wasser nach Gandharvenart sein göttliches Wesen treibt. Hängt dieser Uebergang des Himmelsgandharven zum Wassergandharven mit der Identität des himmlischen Wolkenwassers und der irdischen Gewässer zusammen? Oder ist es des Gandharven so häufig erwähntes Liebesverhältniss zur Wasserfrau, das auch ihn in der Region des Wassers heimisch werden lässt? Oder endlich ist hier der Begriff des Gandharven schon auf dem Wege, zu dem

genommen, da im Avesta (Yasht 5, 38) der feindliche Gandarewa, welchen der Held Keresāspa überwindet, im Meer Vourukasha, dem Sitz des weissen Soma, sein Wesen treibt.

[1]) Aitareya Br. I, 27: Taitt. Saṃh. VI, 1, 6, 5. Schon in den Yajussprüchen selbst wird Soma angeredet: „Lass nicht den Gandharven Viṣvāvasu dich fassen; werde ein Adler und fliege davon" (T. S. I, 2, 9, 1).

[2]) Taitt. Ār. I, 9, 3 wird er ausdrücklich als solcher bezeichnet.

[3]) Ṛv. X, 10, 4, vgl. 11, 2. IX, 86, 36.

eines niederen göttlichen Wesens im Allgemeinen zu verblassen, so dass er im Wasser so gut wie im Luftreich seinen Sitz haben kann?[1])

Als schöne, glänzende Götterjünglinge, als die Repräsentanten so zu sagen der himmlischen *jeunesse dorée* sind die Gandharven die natürlichen Liebhaber der reizgeschmückten Götterjungfrauen, der Apsarasen. Ein Brāhmaṇatext beschreibt, wie ein Gandharve inmitten der Apsarasen sitzt und sich am Schaukeln vergnügt: auf welche er hinzeigt und sagt „du da“, die liebt ihn[2]). Beim Rossopfer spricht der Priester von den Gandharven: dabei zeigt er auf die schönen Jünglinge, die in der Festversammlung zugegen sind. Und er spricht von den Apsarasen und zeigt auf die schönen Jungfrauen hin[3]). Dies führt zu einer weiteren Sphäre, in welcher sich das Treiben der Gandharven bewegt: als Liebhaber der Weiber machen sie sich mit deren sexuellem Leben zu schaffen; die weiblichen Geschlechtstheile sind der Mund des Gandharven Viṣvāvasu[4]). Auch hier ähnlich wie in ihrem Verhältniss zum Soma zeigen sie sich bald als gütig und hilfreich, bald als feindlich. Sie und die Apsarasen können Fruchtbarkeit verleihen oder versagen: darum wendet man sich an sie, wenn man Nachkommen begehrt[5]). Die jüngere Zeit nennt geradezu das Lebewesen, welches aus einer früheren Existenz herkommend im Augenblick der Empfängniss in den Mutterleib eingeht und dort zum Embryo wird, den Gandharven. Buddhistische Texte lassen „durch das Zu-

---

[1]) Man bemerke übrigens, dass auch das Avesta (Yasht 15, 28) den Gandarewa als den in den Wassern lebenden Herrn des Abgrundes kennt. Geht diese Vorstellung auf indoiranische Zeit zurück oder ist sie bei beiden Völkern unabhängig entwickelt?

[2]) Pañc. Br. XII, 11. 10.

[3]) Ṣatap. Br. XIII. 4. 3, 7. 8.

[4]) Ṣāṅkhāyana G. I. 19. 2.

[5]) Pañc. Brāhm. XIX. 3. 2.

sammentreffen von drei Dingen" die Empfängniss zu Stande kommen: „Vater und Mutter vereinigen sich mit einander, die Mutter hat die Periode durchgemacht, und der Gandharve steht bereit"[1]). Aber der Gandharve spielt auch gegenuber dem Gatten die Rolle eines Nebenbuhlers, den zu entfernen man sich angelegen sein lässt. Nach der Hochzeit in den ersten Nächten, die das junge Paar in Keuschheit zu verbringen hat, liegt ein Stab zwischen beiden: ein Symbol des Gandharven Viṣvāvasu, der dem Gatten für jetzt noch den Besitz der Gattin verwehrt (oben S. 92 Anm. 1). Bei der Hochzeit betet man: „Hebe dich hinweg von hier, Viṣvāvasu; mit Andacht preisen wir dich. Suche dir ein andres üppiges Weib; lass die Gattin sich dem Gatten vereinen" (Ṛv. X, 85, 22). So findet sich auch unter den Exorcismen, welche von den Weibern und speciell von Wöchnerinnen schädliche Geister forttreiben, an einigen Stellen die Bannung von Apsaras und Gandharven. Das Kraut Bockshorn soll die Rakshas fortscheuchen; die Apsarasen sollen zu ihren

---

[1]) Das Wesen des Gandharva in diesem Zusammenhang ist sowohl von Pischel (Ved. Studien I. 78) wie von Hillebrandt (Mythol. I. 427) missverstanden worden. Pischel setzt Gandharva einfach gleich Foetus, wahrend die in Betracht kommenden Stellen deutlich Beides unterscheiden: zu den Bedingungen fur das Zustandekommen des Foetus (*gabbha*) gehort das Bereitstehen (so, nicht das Insdaseintreten) des *gandhabba*. Hillebrandt nimmt den Gandharva als den Genius der Fruchtbarkeit. Das scheitert an Milindapañha p. 129, zerstort aber auch die Pointe der Argumentation im Assalāyanasutta p. 20: die Frage, welche Kaste der Genius der Fruchtbarkeit hat, wurde dort vollkommen in der Luft stehen. Den beiden eben angefuhrten Stellen genugt nur die Auffassung, dass der G. der Wesenskeim ist, welcher aus einem vergangenen Dasein in ein neues hinüberwandert und den Augenblick eines Zeugungsactes erwartet, um zum neuen *garbha* zu werden. So erklart in der That der Amarakoṣa III, 3, 132 den Gandh. als *antarābhavasattva*: Comm.: *maraṇajanmanor antarāle sthitaḥ prāṇī*· dass das zu der Bedeutung „Foetus" stimmt, wie Pischel meint, ist mindestens ungenau.

Flussen entweichen und zu den grossen Bäumen, wo ihre goldnen und silbernen Schaukeln sind und ihre Cymbeln und Lauten erklingen. „Dem herantanzenden Gandharven, dem Gatten der Apsaras, mit dem grossen Haarbusch, dem zerreisse ich die Hoden, dem binde ich die Ruthe fest ... Einer wie ein Hund, einer wie ein Affe, ein ganz behaartes Kind, mit dem Aussehen eines Freundes stellt der Gandharve dem Weib nach: den vertreiben wir von hier durch diesen kräftigen Zauberspruch. Eure Weiber sind die Apsarasen, ihr Gandharven, deren Gatten seid ihr; lauft fort, ihr Unsterblichen; stellt den Sterblichen nicht nach"[1]). Man wird hier schwerlich dem in seinen Grenzen so berechtigten Gedanken von der Priorität des niedrigen volksthümlichen Glaubens vor der höheren priesterlichen Mythologie die Folge geben dürfen, den Vorstellungskreis solcher Zaubersprüche zum Ausgangspunkt zu machen, von welchem aus man die ganze Gestalt der Gandharven zu construiren versucht. Der Typus von Kobolden, welche den Weibern nachstellen, ist freilich uralt und gewiss älter als die Vorstellung von Gandharven. Aber die letztere hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen Ausgangspunkt, der von jenem Koboldglauben völlig unabhängig ist; erst an der Peripherie ihrer Entwicklungssphäre geräth sie in die Nähe der Regionen, in welchen dieser Glaube sich bewegt, und entgeht dann dem Schicksal nicht, dass von dessen rohem und wüstem Wesen ein Anflug an ihr haften bleibt[2]). —

---

[1]) Av. IV, 37, vgl. VIII, 6, 19. Wenn sich IV, 37, 8—10 deutlich beobachten lasst, wie der Gandharventypus mit dem der Piśācas verschwimmt, so kann dies damit zusammengestellt werden, dass ein altbuddhistischer Vers (Saṃyutta Nikāya vol. I p. 33) einen Wald von Apsarasschaaren und Piśācaschaaren erfüllt sein lasst.

[2]) Aehnlich scheint es mir ein mit der Naturbedeutung der Gandharven nicht in Verbindung stehender Zug zu sein, wenn auf sie — und ähnlich auf die Apsarasen — Besessenheit und Wahnsinn zurückgeführt

Doch wir kehren zu dem im Vorhergehenden schon vielfach berührten weiblichen Gegenbild der Gandharven, den Apsaras zurück. Ihr Name, „die Wasserwandlerinnen“, drückt ihr ursprüngliches Wesen klar aus; sie sind Wassernymphen, die indischen Schwestern der Nereiden, der Schwanenjungfrauen. „Die Apsaras des Meeres sind zum Soma hingeströmt“, sagt eine der ältesten Stellen, welche der Apsaras Erwähnung thun (Ṛv. IX, 78, 3), mit Beziehung auf die Wassergüsse, die dem Göttertrank beigemischt werden. „Im Meere, sagt man mir, ist ihr Sitz, von wo sie im Nu hin und hergehen“ (Av. II, 2, 3). „Zum Fluss sollen die Apsaras gehen, zum Ufer der Gewässer“ (Av. IV, 37, 3): so vertreibt man sie aus der menschlichen Nähe. In einem Lotusteich schwimmt die Apsaras Urvaṣī mit ihren Gefährtinnen umher, als der verlassene Gatte Purūravas sie wiederfindet: zu „Urvaṣī sammt den Flüssen“ betet ein Dichter des Ṛgveda (V, 41, 19). Und überaus häufig sind in der späteren Literatur die Stellen, welche die Apsaras an Teichen des Waldes, an Flussufern, besonders am Ufer der Gangā, und ähnlichen Stätten sich vergnügend schildern[1]. Aber ganz so wie die Gandharven verbreiten sich auch die Apsaras von ihrer eigentlichen Heimath in die verschiedensten Gebiete der Natur. Die Nymphen des Wassers steigen zur Höhe auf und treiben in den Gewässern des Luftreichs und in der Himmelswelt ihr Wesen; die „Wolkige, Blitzige, Sternige“ heissen die Göttinnen, welche den Gandharven Viṣvāvasu begleiten; „am höchsten Himmel lächelt die Apsaras ihren Geliebten an“[2]. Und auf der Erde gehen die Wassernymphen

---

wird (vgl. die *νυμφόληπτοι*: Mannhardt Wald- und Feldculte II, 36 fg.). So wird auch, was die Apsarasen anlangt, ihre Eigenschaft als Freundinnen des Würfelspiels für die Frage nach ihrem ursprünglichen Wesen nicht in Betracht kommen.

[1]) Siehe Holtzmann Z. D. M. G. 33, 635. 641.

[2]) Av. II, 2, 4: Ṛv. X, 123, 5.

in Baumnymphen und auch in Bergfräulein über[1]). Wir erwähnten schon, wie der Atharvaveda (IV, 37, 4) die Lieblingsstätten der Apsarasen beschreibt, „wo Asvatthabäume und Nyagrodhas sind, die grossen Baume, die laubumlockten, wo ihre Schaukeln sind, die goldenen und silbernen, und wo ihre Cymbeln und Lauten ertönen". Die mächtigsten Bäume wie Nyagrodha und Udumbara, Asvattha und Plaksha sind „die Häuser der Gandharven und Apsaras"; kommt ein Hochzeitszug bei solchen Baumen vorbei, betet man: „Die Gandharven und die göttlichen Apsaras, die in diesen Bäumen, den Waldesherren wohnen, die mögen diesem jungen Weibe gnädig sein; sie mögen dem Hochzeitszug, der hier gezogen kommt, kein Leid thun"[2]). Jüngere Texte sprechen von Bergen als Lieblingssitzen der Apsaras, wo sie mit den Gandharven zusammen ihre Spielplätze haben[3]); sie vergnügen sich dort nach Art der Seligen Fräulein, welche der Volksglaube in den höchsten Regionen unserer Hochgebirge spielend und singend vorstellt.

Die Apsaras sind mit höchster, sinnberückender Schönheit geschmuckt und Meisterinnen in aller Liebeskunst. Neben ihren göttlichen Liebhabern, den Gandharven, geniessen ihre Gunst auch Menschen. An sie knüpft sich in Indien jene uralte Sage, die in der griechischen Poesie wie im heutigen Volksglauben zu Hause, bei civilisirten wie bei Naturvölkern[4]) gleich verbreitet ist, die Sage von der Ehe des Götterweibes mit dem menschlichen Gatten, die Sage von Thetis, von Melusine, von den Baumgöttinnen, den Seligen Fräulein, welche mit Menschen in ehelicher Gemeinschaft leben[5]). Die

[1]) Vgl. v. Schroeders Bemerkungen über die Nereiden, Griech. Götter und Heroen I, 65; Mannhardt Wald- und Feldkulte I, 99 fg.

[2]) Taitt. Samh. III, 4, 8, 4; Atharvaveda XIV, 2, 9.

[3]) Holtzmann a. a. O. 640 fg.

[4]) Man vergleiche z. B. die Fassung, welche Wilken, Revue coloniale internat. IV, 377 A. 1 aus niederland. Indien mittheilt.

[5]) Mannhardt Wald- und Feldkulte I, 69, 103 fg., 152 fg.

indische Heldin der Geschichte ist die Apsaras Urvaṣī, ihr Gatte König Purūravas[1]). Wie regelmässig bei diesen göttlich-menschlichen Ehen der Bestand derselben an eine Bedingung geknüpft, von der Respectirung irgend eines tabuartigen Verbots seitens des Gatten abhängig ist, so auch hier. Purūravas darf sich der Nymphe nie nackt zeigen: wohl, wie die parallelen Erzählungen andrer Völker vermuthen lassen, die Umformung einer ursprünglicheren Fassung, nach welcher es die Göttin war, die nie nackt, in ihrer wahren, übermenschlichen Gestalt erblickt werden durfte[2]). Die Gandharven, welche die Apsaras nicht dem sterblichen Manne überlassen wollen, bewirken durch List, dass die Bedingung gebrochen wird. Sie veranstalten einen nächtlichen Lärm; Purūravas springt nackt von der Seite seiner Gattin auf; es blitzt; sie hat ihn erblickt und verschwindet. Klagend wandert er durch das Land, da sieht er auf einem Lotusteich die Apsarasen, unter ihnen die Verlorne, wie Schwäne herumschwimmen und mit einander spielen. Er fleht sie an ihm Rede zu stehen, aber sie weist ihn ab: „Was soll ich thun mit diesem deinem Worte? Ich bin hingegangen wie die erste der Morgenröthen. Purūravas, gehe heim! Schwer zu fassen wie der Wind bin ich!“ Er verzweifelt; in einen Abgrund will er sich stürzen: die wilden Wölfe sollen ihn zerreissen. Sie[3]) tröstet ihn nicht ohne Hohn: „Purūravas, du sollst nicht sterben, dich nicht in den Abgrund stürzen; nicht sollen dich die bösen Wölfe fressen. Mit den Weibern giebt es

---

[1]) Eine andre Version desselben Sagenthemas ist die im Epos M. Bh. I, 3888 fgg., vgl. E. H. Meyer Indog. Mythen II, 578, erzählte Geschichte von König Ṣāntanu, der die Flussgöttin Gangā freit. Er darf ihr nie ein tadelndes Wort sagen. Da sie die Kinder, die sie ihm gebiert, eines nach dem andern in den Strom wirft, bricht er die Bedingung und sie verlässt ihn.

[2]) So wohl mit Recht L. v. Schroeder a. a. O. 53 fg.

[3]) Wenn der betreffende Vers als von ihr gesprochen zu denken ist.

keine Freundschaft: sie haben Herzen wie Hyänen". Den Sohn, den sie ihm geboren, verheisst sie ihm zu senden; und endlich wird auch seine Sehnsucht nach ihr selbst befriedigt, freilich nicht auf dieser Erde: „So sprechen die Götter zu dir, Sohn der Idā: wie es nun einmal ist, bist du ein Spross des Todes. Deine Nachkommen sollen die Götter mit Opfer verehren, du selbst aber sollst im Himmel Freuden geniessen"[1]).

Auf Purūravas und Urvaṣī führte eine Königsdynastie ihre Abkunft zurück; so sah in Indien ähnlich wie in Griechenland mehr als eines unter den königlichen und auch unter den hochgeehrten priesterlichen Geschlechtern[2]) seine Stammmutter in einer dieser schönen Nymphen, den Verkörperungen aller höchsten weiblichen Reize. —

Wenn wir so die Wasser oder Flüsse sich mit einer Fülle mannichfaltiger Gestalten von Wassergöttinnen und Nymphen beleben sehen, wird man erwarten dürfen, dass auch Grund und Boden, Berge, Wälder, Bäume ähnliche Götter- oder Dämonenschaaren beherbergen werden.

In der That wohnt im Erdgrunde der „Herr der Stätte" (Vāstoshpati) — offenbar ist für jede Stätte ein eigner solcher göttlicher Herr zu verstehen —: ihn macht man sich geneigt, wenn man ein neues Haus beziehen will[3]). Man bittet ihn, alle Plagen zu verscheuchen, den Besitz an Rindern

---

[1]) Ṛv. X, 95: Ṣatapatha Brāhmaṇa XI, 5, 1. Vgl. v. Schroeder a. a. O. 23 fgg.: Geldner Ved. Studien I, 243 fgg.: meine Ausführungen in den Gött. Gel. Anz. 1890, 420 fgg. Nach der mit Sacrificalwissenschaft versetzten Darstellung des Ṣatapatha Brāhmaṇa wird Pur. durch Anlegung des Opferfeuers in einer bestimmten, von den Gandharven ihm vorgeschriebenen Form selbst zum Gandharven und so mit Urvaṣī vereint.

[2]) Ueber Urvaṣī als Stammmutter von Priestergeschlechtern vgl. Ṛv. VII, 33, 11—13. Die nicht minder berühmte Apsaras Ṣakuntalā ist Stammmutter des Furstengeschlechts der Bharatas (Ṣatap. Br. XIII, 5, 4, 13). Weiteres ZDMG. 33, 635 fg.

[3]) Hier sei auch an die in der buddhistischen Literatur erscheinenden

und Rossen zu mehren, den Menschen selbst langes Leben zu gewähren. „Herr der Stätte, Plagenvertreiber, der du alle Gestalten annimmst: sei uns ein gütiger Freund“[1]). — Auf dem Acker herrscht der „Herr des Feldes“ (Kshetrasya pati), dem man opfert oder Ehrfurcht bezeugt, wenn das Feld gepflügt wird[2]). Das Fruchtfeld (Urvarā) „das tennenbekränzte“, die Ackerfurche (Sītā) und ihre göttlichen Beschützer stehen auf der Grenze zwischen den Gebieten der Erddämonen und der Vegetationsdämonen. — Auch die Berge sind göttlich beseelt, „die männlichen, festgegründeten, froh in Nahrungsfülle schwelgenden“ (Ṛv. III, 54, 20). Wir hören wenig von ihrer Göttlichkeit, aber vermuthet darf doch werden, dass, wenn der Ṛgveda (III, 53, 1) von Indra und Parvata spricht, welche auf grossem Wagen zum Opfer fahren Segen bringend, „in Nahrungsfülle schwelgend“, Parvata hier ist, was sein Name „Berg“ zu besagen scheint: ein Berggott, der ähnlich wie Indra, ähnlich wie die Berggötter der späteren Literatur anthropomorphisch gedacht als der Genosse des mächtigsten Gottes auf dessen Wagen einherfährt: es ist wohl kein Zufall, dass hier von Parvata derselbe Ausdruck gebraucht wird, den wir eben vorher, in unmittelbarer Nähe eben dieser Stelle, auf die Berge angewandt fanden, „in Nahrungsfülle schwelgend“[3]).

Vor allem aber gehören zu den göttlich beseelten Wesen die Pflanzen und Bäume, insonderheit die grossen Bäume,

---

Erdgottheiten, die bei der Grundung einer Stadt eine Rolle spielen, erinnert (Vinaya Piṭaka vol. I p. 228 fg.).

[1]) Ṛv. VII, 54: 55, 1: Ṣānkhāyana G. III, 4: Āṣvalāyana G. II, 9, 9 etc.

[2]) Ṣānkhāyana G. IV, 13, 5: Āṣvalāyana G. II, 10, 4. Ṛv. IV, 57, 1—3 etc.

[3]) In der unklaren Stelle Hiraṇy. G. I, 11, 5 liegt vielleicht die Vorstellung vor, dass einer Salbe, welche aus bergentstammenden Substanzen bereitet ist, der Berggeist gleichsam innewohnt.

die „Waldesherren“[1]). „Reich an Süssigkeit sei uns der Waldesherr“, betete man. „Mit den Waldesherren vereint die Erde möge uns schützen“, heisst es in einem Vers, in welchem auch neben dem Himmel die Pflanzen angerufen werden[2]). Zu Gebeten an Pflanzen und Bäumen gab insonderheit die Verwendung von Pflanzen oder irgend welcher von den Bäumen gewonnener Substanzen als Arzeneien, Amulete und dgl. Anlass. Man nennt die Pflanze, die in dieser Art verwandt werden soll, „Göttin, geboren auf der Göttin Erde“. „Kräuter, so rede ich euch an, Mütter, Göttinnen: möge ich ein Ross, ein Rind, ein Kleid gewinnen und dein Leben, du Mann“ — offenbar das Gebet eines priesterlichen Arztes, dem, wenn er das Leben des Kranken rettete, die andern genannten Dinge als Belohnung winkten. „Die Kräuter“ heisst es in demselben Zauberliede, „unterreden sich mit Soma, ihrem König: wen ein Brahmane behandelt, den bringen wir durch, o König“[3]). Im Ganzen tritt doch der Cultus von Bäumen und Pflanzen in der vedischen Ueberlieferung sehr in den Hintergrund. Dem Baumcultus möchte ich es zurechnen[4]), wenn man beim Thieropfer dem hölzernen Pfahl, an welchen das Opferthier gebunden wurde, Verehrung darbrachte; der Pfahl repräsentirt den in ihm enthaltenen Baum und somit ein göttliches Wesen. Schon beim Fällen des Baums kam — wenn auch nicht mit

---

[1]) Man vergleiche den folgenden buddhistischen Vers: „Weitberühmt und gross ist dieser Baum, an besonderer Stätte stehend; er sieht aus als ob göttliche Wesen ihn bewohnten“ u. s. w. Jātaka vol. III p. 24.

[2]) Ṛv. I, 90, 8; VII, 34, 23.

[3]) Av. VI, 136, 1; Ṛv. X, 97, 4. 22. Das ganze Lied X, 97 ist eine Anrufung an die heilenden Kräuter. — Einen andern Zusammenhang hat die Verehrung der Kräuter, wenn man, um Nachkommenschaft zu erlangen, ihnen ein Thieropfer bringt: die Kräuter sind es gewesen, welche die Geburt von Nachkommen gehemmt haben. Taitt. Saṃh. II, 1, 5, 3.

[4]) Doch vgl. das oben S. 90 fg. Gesagte.

besonderm Gewicht — die Rücksicht auf das geschädigte Leben zum Ausdruck: man legte, wo man hinhauen wollte, einen Grashalm unter mit dem Spruch: „O Kraut, beschütze ihn", und sagte zur Axt: „Axt, verletze ihn nicht"[1]; auf den zurückbleibenden Baumstumpf goss man Opferbutter mit dem Spruch: „Herr des Waldes, wachse mit hundert Aesten; mögen wir mit tausend Aesten wachsen"[2]. Der abgehauene Pfahl wurde dann gesalbt und mit einer aus Gras geflochtenen Binde umwunden[3]: aller Wahrscheinlichkeit nach nichts andres als die Consequenz eines allgemeinen Gebrauchs, Bäume d. h. die ihnen innewohnenden Baumseelen in dieser Form zu verehren; in den zugehörigen Texten (Ṛv. III, 8) wird der Pfahl denn auch beständig als „Waldesherr" angeredet. Die alte zum Thieropfer gehörige Litanei der Āprīhymnen, in welchen die beim Opfer thätigen Genien angerufen werden, enthält an fester Stelle ein Gebet an den „Waldesherrn", dass er das Opfer zu den Göttern entlassen möge: auch hier ist der Waldesherr nichts andres als der Pfosten, der als beseeltes Baumwesen Patron des Opfers wird. — Hier sei schliesslich an die oben (S. 252) bereits erwähnte Verehrung erinnert, die man den grossen Bäumen, an welchen der Hochzeitszug vorüberkam, erwies. Wenn dabei die „Gandharven und Apsarasen, die in diesen Waldesherren wohnen", angerufen wurden, und wenn, wie wir sahen (S. 252), die mächtigsten Bäume als Häuser der Gandharven und

---

[1] Ebenso wie beim Haarschneiden und beim Aufschneiden des Opferthiers.

[2] So im jüngeren Opferritual (Schwab, das altind. Thieropfer 6 fg.: wir haben aber keinen Grund, die hier sich aussprechenden Anschauungen nicht für alt zu halten. Der letzte Spruch übrigens ist dem Ṛgveda (III, 8, 11) entnommen und vermuthlich für die hier in Rede stehende Verwendung verfasst.

[3] Schwab a. a. O. 68 fgg. Ṛv. III, 8 zeigt, dass diese Riten alt sind.

Apsarasen galten, die dort ihre Spielplätze hatten, so kann die hier offenbar vorliegende Vermischung der einander so nah verwandten Elfentypen, der Luftelfen und Wasserelfinnen mit den Baumelfen nicht befremden.

Wie der einzelne „Waldesherr“, so ist auch der Wald als Ganzes geisterhaft beseelt. Wir begegnen im Ṛgveda der Waldfrau (Araṇyānī), der Verwandten der Waldfräulein, Waldweiblein, Skogsnufvar, Dames vertes, welche Mannhardt so meisterhaft beschrieben hat. Man hört die Laute der Waldeinsamkeit, die mit ihrer Heimlichkeit und ihrem Grauen den verirrten Wanderer oder Jäger umgiebt, die Sprache ältesten, über die Erde verbreiteten Volksglaubens in dem Liede des Ṛgveda[1]) an die Waldfrau:

„Waldfrau! Waldfrau! Wo verschwindest du? Was fragst du nicht nach dem Dorf? Fürchtest du dich nicht?

„Wenn der Vögel lautes Geschrei und Zwitschern durch einander klingt[2]), dann fühlt sich die Waldfrau gross wie ein Fürst, der mit Cymbelschall einherfährt.

„Da meint man, dass dort Kühe weiden. Da meint man, dass dort eine Hütte zu sehen ist. Da knarrt es Abends wie ein Karren: das ist die Waldfrau.

„Da hat Jemand die Kuh gerufen; da hat Jemand Holz gefällt; da hat Jemand geschrien: so meint, wer bei der Waldfrau die Nacht wohnt.

„Die Waldfrau thut Keinem Schaden, wenn der Andre nicht auf sie losgeht. Man isst süsse Früchte und legt sich nach Lust zur Ruhe.

„Die nach Salben riecht, die duftende, die nicht ackert

[1]) X, 146. Das Lied gehört unzweifelhaft zu den jüngsten, woraus man heute nicht mehr auf jüngere Herkunft der Vorstellungen schliessen wird.

[2]) Wörtlich: „Wenn dem Ruf des „Stierbrüllers“ der Ciccika zu Hilfe kommt“. Beide Vögel sind unbekannt.

und doch Speise genug hat, des wilden Gethiers Mutter, die Waldfrau preise ich". —

Dass im Ṛgveda wenig von den Baum- und Waldgottheiten die Rede ist, begreift sich leicht; für die Poesie des grossen Opfers treten diese niederen Wesen vor den mächtigen Thaten Indras, vor der weltbeherrschenden Gewalt des Varuṇa in den Hintergrund. Auffallender ist, dass die Baumgottheiten im Atharvaveda und dem Ritual der kleinen häuslichen Opfer[1]) keine grössere Rolle spielen; es scheint in der That geschlossen werden zu dürfen, dass ihre Geltung im Volksglauben des durch jene Texte repräsentirten Zeitalters minder erheblich gewesen ist, als sie etwa in der altbuddhistischen Literatur erscheint. Dass aber der Glaube an Gottheiten dieser Art auch dem vedischen Alterthum nicht gefehlt hat, wird durch die von uns gesammelten Materialien klargestellt, würde übrigens auch ohne sie selbstverständlich sein. So wird es als zweckmässig und nicht unberechtigt erscheinen, wenn wir das unvollständige Bild, welches der Veda von dem altindischen Glauben an die Baum- und Waldgeister ergiebt, durch einige Daten der späteren Literatur — ich wähle hier die buddhistischen Texte — zu vervollständigen suchen: ein Verfahren, das nichts andres sein will als ein Nothbehelf, welches aber bei der ganzen Lage dieser Fragen doch kaum der Gefahr unterliegen dürfte, an die vom Veda leer gelassenen Stellen des Bildes allzu ungehörige Züge zu setzen.

In den Erzählungen der Buddhisten bilden die Baumgottheiten eine besonders beliebte Staffage; unter allen Gottheiten geringeren Ranges scheinen sie als die mit dem mensch-

[1]) Was das Gebiet der häuslichen Opfer anlangt, so erwähne ich hier die nach der Hochzeit zu vollziehende Verehrung eines Udumbarabaums mit Wohlgerüchen, Blumen, hingestreuter Speise, Kleidern und Bändern: Baudhāyana G. I. 13 bei Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 101.

lichen Leben am engsten verknüpften angesehen worden zu sein. Zum Theil handelt es sich dabei um Gottheiten, die nicht mit dem Baum identisch sind, sondern nur zufällig und vorübergehend in demselben ihr Quartier aufgeschlagen haben[1]). In der Regel aber ist der Gott auf das festeste mit dem Baum (oder der Schlingpflanze, dem Busch u. s. w.[2])), der seine Wohnung bildet — so lange dieser lebt — verknüpft; ja er wird im Grunde direct als Baumseele verstanden. Wenn ein Schwan zu der Gottheit eines Palāsabaums spricht, braucht ein Vers davon den Ausdruck: „Der Schwan sprach zu dem Palāsa"[3]). Wenn ein neu aufwachsender Baum den Bestand eines älteren Baumes gefährdet, sagt man zu der Gottheit des letzteren: „Jener wird deine Glieder zerbrechen"[4]). Die Gottheit fürchtet, dass dem Baum Zweige abgehauen werden; zu einem Mönch, der einen Baum umhauen will, sagt sie: „Zerschlage nicht mein Haus, Ehrwürdiger, um dir selbst ein Haus zu bauen". Schliesslich wird bei dieser Gelegenheit einem Kinde der Gottheit der Arm abgeschlagen[5]). Wir finden hier die begreifliche Weiterentwicklung, dass, sobald der Baum anfängt, statt des Körpers der Gottheit ihr Haus zu sein, nun auch ihre Kinder mit ihr dies Haus theilen. So stellt man sich denn auch vor, dass, wenn der Baum etwa durch ein Unwetter zerstört wird, die Gottheit ihre Kinder an der Hand nimmt und fortgeht, heimathlos, eine neue Unterkunft suchend[6]). Will die Baumgottheit Menschen erscheinen, so zeigt sie sich in der Regel in den Zweigen, aber sie kann auch ganz aus dem Baum hervortreten und in irgend einer Gestalt, z. B. als alter Brahmane, frei herum-

1) Z. B. Jātaka vol. III p. 325.
2) Jātaka vol. I p. 328.
3) Jātaka vol. III p. 209.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendas. p. 34; Vinaya Piṭaka vol. IV p. 34.
6) Jātaka I, 328. 442.

wandeln[1]). Dem Menschen sind die Baumgottheiten, sofern sie nicht gereizt werden, in der Regel freundlich. Man betet zu ihnen um das, was man sich eben wünscht, und bringt ihnen Gelübde dar; man verehrt sie, indem man den Baum umwandelt die rechte Seite nach ihm hingekehrt, indem man den Boden um den Baum von Unkraut reinigt, sauberen Sand herumstreut, Wohlgerüche, Kränze, Lichter, Opferspenden darbringt[2]). — Neben den Gottheiten aber, die den einzelnen Baum bewohnen und beseelen, kennen die buddhistischen Erzählungen auch Waldwesen andrer Art: im Walde hausende Riesen, Wildleute u. dgl.; sie verkörpern nicht das freundliche Leben des Baumes, sondern das Grausen und die Gefahren des Waldes, oder sie sind in den Wald hinein verlegte Exemplare der allgemeinen, weitverzweigten Typen schadenstiftender Dämonen. Den walddurchwandernden Menschen stellen diese Unholde nach und fressen sie. Solch ein Wesen erscheint baumlang, missgestaltet, mit schwarzen Händen und Füssen; ein andrer Waldgeist nimmt die Gestalt eines Menschen an, der in den Bäumen Honig sucht; er hat vergiftete Honigspeisen hingestellt, um die Wanderer zu tödten; ein andrer menschenfressender Waldgeist hat sich ein menschliches Weib geraubt und lebt mit ihr in seiner Höhle[3]). So wenig es auch thunlich ist, für irgend welche dieser Einzelheiten Herkunft aus vedischer Zeit zu behaupten, so darf doch hohe Wahrscheinlichkeit dafür in Anspruch genommen werden, dass seinem Gesammtcharacter nach dieser Glaube an wilde Waldleute in das vedische Alterthum und über dasselbe hinaus in fernste vorgeschichtliche Zeit zurückreicht.

---

1) Jātaka I, 169; II, 385; III, 404 etc. — I, 168; III, 23.
2) Jātaka I, 259; II, 308; III, 23 etc.
3) Jātaka I, 273; III, 200, 527.

Böse Dämonen.

Die kleinen Dämonen mannichfacher Art, welche das tägliche Dasein der Menschen umgeben, sind wohl überwiegend, aber keineswegs ausschliesslich, schädlicher Natur. Freundliche Geister walten auf dem Felde, sättigen das Korn mit Nahrungsfülle, helfen bei der Ernte: da ist „Milchreich", „Hunderthand", „Tausendhand", „Anhäufer", „Aufhäufer". Göttliche Weberinnen werden angerufen, wenn die Braut das Brautgewand anlegt; sie sollen sie mit langem Leben bekleiden. Das Mädchen, das vor Liebessehnsucht keine Ruhe findet, wird von dem Gott „Aufscheucher" von seinem Lager aufgescheucht. Auf dem Schlachtfeld walten Schlachtdämonen, an ihrer Spitze Arbudi, welche man anruft Schrecken und Tod in die Reihen der Feinde zu tragen[1]).

Es ist kaum möglich und wäre zwecklos, die Dämonen dieser Art vollständig zu überblicken: das Wesen eines jeden erschöpft sich in der einen Handlung, die seine Specialität bildet und meist in seinem Namen ausgedrückt ist. Eingehendere Betrachtung aber verlangt die im Wesentlichen gleichartige Masse schadenstiftender Dämonen, die vor Allem Leben und Gesundheit des Menschen bedrohen, aber auch sonst auf die verschiedensten Weisen ihn erschrecken und plagen. Es sind Geister, welche zu den Naturphänomenen und Naturkräften im Ganzen ausser Beziehung stehen[2]); ihr Wesen liegt eben darin, die Verursacher von Schaden und Verderben auf dem Gebiet der menschlichen Existenz zu sein; dass sich vielfache Verbindungen zwischen ihnen und den Seelen der Verstorbenen zeigen, ist bereits oben (S. 60 fg.) hervor-

[1]) Atharvaveda III. 24; 25, 1; XIV, 1, 45; XI, 9. 10.

[2]) Doch können Dämonen wie die Gandharven, deren Conception von Naturerscheinungen ausgeht, eine jenen gleichartige Wirksamkeit entfalten und sich ihnen so assimiliren: vgl. oben S. 249 fg.

gehoben worden. Die bösen Geister werden meist mit Gattungsnamen wie Rakshas, Yātu, Piṣāca u. s. w.[1]) benannt; Viele aber haben auch Individualnamen, die — soweit sie überhaupt verständlich sind — bald von dem Unheil herge-

[1]) Die auf die bösen Geister bezügliche Terminologie ist begreiflicherweise keine ganz scharfe und feste. Wir wollen hier, unter Beiseitelassung der minder wichtigen Ausdrücke, das Verhältniss wenigstens der drei hervortretendsten kurz erörtern: Rakshas (Paroxytonon), Yātu resp. Yātudhāna und Piṣāca: von der Besprechung der speciell in der Sphäre der moralischen Welt ihr Wesen treibenden bösen Dämonen, der Druhas, soll an diesem Orte abgesehen werden. — Der erste der eben genannten Ausdrücke ist offenbar ziemlich allgemein. Er wird gebraucht, wo von bösen Geistern ohne alle nähere Specialisirung gesprochen wird (so häufig in den Yajurveden). In den zwei hierhergehörigen grossen Hymnen des Ṛgveda (VII, 104; X, 87) wechselt Rakshas und Yātu (Yātudhāna). Einige Stellen sprechen für die Identität beider Begriffe. So VII, 104, 16 „wer mich der ich kein Yātu bin, Yātudhāna nennt, oder der Rakshas (Oxytonon, d. h. der vermittelst eines *rakshas* Schadende, s. sogleich), der sagt: ich bin rein" — wo es klar ist, dass im zweiten Theil des Satzes Schuld und Unschuld in derselben Beziehung verstanden ist, wie im ersten. Ferner X, 87, 10, wo Agni angerufen wird, die drei „Gipfel" des Rakshas zu vernichten, seine Rippen zu zerstören, die Wurzel des Yātudhāna in drei Theile zu reissen: auch hier handelt es sich offenbar um ein und dasselbe Wesen. Wenn VIII, 60, 20 um Abwendung des Rakshas, des Yātu der Yātureichen gebetet wird, so werden die beiden Begriffe zwar unterschieden, aber diesen Worten stellt sich wiederum VII, 104, 23 an die Seite, wo ganz so wie hier von dem Yātu der Yātureichen, von dem Rakshas der Yātureichen die Rede ist. Sollte die Erklärung dieser Erscheinungen die sein, dass Rakshas der Gattungsbegriff, Yātu Artbegriff ist? Worin die Specialität der Yātus besteht, scheint sich dann daraus zu ergeben, dass neben *yātu* stehend und häufig die Begriffe *yātudhāna* (Fem. *yātudhānī*), *yātumant*, *yātumāvant* erscheinen (s. z. B. die eben angeführte Stelle VIII, 60, 20). Schwerlich kann yātudhāna etwas andres bedeuten, als „Behältniss des Yātu", d. h. den Zauberer, der von dem Yātu bewohnt wird, sich desselben bedient und sich in gewisser Weise als identisch mit ihm ansehen lässt: daher es nicht befremden kann, dass gelegentliche Verwirrung zwischen *yātu* und *yātudhāna* eintritt (Ṛv. VII, 104, 16, wenn *áyātu* beschreibendes Compositum ist, wie

nommen sind, das der betreffende Dämon stiftet, bald von den Ungeheuerlichkeiten seiner Gestalt oder sonstigen unheimlichen Eigenschaften; manche von diesen Namen sind offenbar nichts als sinnlose Buchstabenhäufungen, welche die Grässlichkeit des Namenträgers abbilden sollen. Sehr oft treten sie schaarenweise auf, besonders häufig auch in Paaren,

es den Anschein hat). So ist auch *yātumant*, *yātumāvant* offenbar der mit einem Y. in Verbindung stehende Zauberer. Also werden wir Yātu speciell als diejenige Art böser Geister zu verstehen haben, welche von Zauberern zum Unheilstiften benutzt werden (vgl. avestisch *yātu* = Zauberer). Derartige Action kann auch von *rákshas* ausgesagt werden (s. oben Ṛv. VII, 104, 23): der Mensch, welcher sich eines *rákshas* bedient, heisst *rakshás*, *rakshasvin* oder *rakshoyuj* („das R. anschirrend“); wie es eine geläufige Beschuldigung ist, dass der und der ein *yātudhāna* sei, wird auch darüber gestritten, ob Jemand rein oder ein *rakshás* ist (Ṛv. VII. 104, 23; vgl. I, 35, 10). — In der Terminologie der bösen Wesen liegt von den unter einander eng zusammengehörenden Begriffen Yātu und Rakshas derjenige der Piśāca etwas weiter ab. Im Ṛv. findet sich das Wort nur einmal (in der Form *piśāci*, I, 133, 5, neben *rákshas* und offenbar von diesem unterschieden). In der späteren Literatur werden die Piśācas häufig genannt und in der Regel von den Rakshas und Yātu unterschieden: so werden Taitt. Saṃh. II, 4, 1, 1 den drei Wesenclassen der Götter, Menschen und Manen die drei feindlichen der Asuras, Rakshas, Piśācas gegenübergestellt. Vgl. noch Av. I, 35, 2; V, 29, 11; VI, 32, 2; Hir. G. I, 11, 8; Baudhāyana bei Ludwig V, 421. Dagegen andrerseits Identification der Piśācas mit den Yātu Av. V, 29, 9. Die vorherrschende Specialität der Piśācas im Schadenstiften ergiebt sich daraus, dass sie recht häufig *kravyād* heissen (s. z. B. Av. V, 29, 9; VIII, 2, 12; XII, 3, 43): dies Wort ist geradezu ein Synonymum von Piśāca und wird als die regelmässige Benennung der betreffenden Wesen im Ṛgveda (VII, 104, 2; X, 87, 2. 19; 169, 2) angesehen werden dürfen. — Von allen diesen Wesenclassen sind die Asuras (vgl. oben S. 162 fg.) im Ganzen getrennt: sie sind die Feinde der Götter in ihren mythischen Kämpfen, nicht die Feinde der Menschen im gegenwärtigen Leben. Characteristisch dafür, wie sie gewissermaassen als die in die vorhistorischen Göttererlebnisse zurückverlegten Rakshas aufgefasst werden, ist Taitt. Saṃh. VI, 2, 1, 5. 6. Hier und da erscheinen sie doch auch als der Gegenwart angehörige Feinde der Menschen, z. B. Av. VIII, 6, 5; Kauś. Sūtra 87, 16; 88, 1.

die durch den Namen als zusammengehörig characterisirt sind, wie Mroka und Anumroka, Sarpa und Anusarpa[1]). Sie sind sterblich[2]): bald sind sie männlichen bald weiblichen Geschlechts[3]); die Weiber spielen unter dieser Plebs des Geisterreichs eine viel bedeutendere Rolle als unter den grossen Göttern. Es giebt bei ihnen Familie und Sippschaft; „gemeinsamen Geschlechts gehen sie zu den Dörfern“, heisst es, „voran geht der Vater: die Mutter geht hinten . . . die Schwester, die Nachtwandlerin guckt durch die Ritze in's Haus“. Der Dämon Fieber hat den Bruder Auszehrung, die Schwester Husten, den Vetter Ausschlag. Auch Könige sind vorhanden; die Schaaren der Rakshas, welche die Wohnungen der Menschen durchziehen, sind „vom Rakshaskönige gesandt“[4]).

Die Gestalt der bösen Dämonen ist meist menschenähnlich[5]) — so ist auch oft von ihrem Haupt und ihren Augen, ihrem Herz, Lunge, Leber und dergl. die Rede —, vielfach aber durch irgend eine ungeheuerliche Eigenschaft oder Missbildung entstellt: es kommen dreiköpfige Dämonen vor, ein zweimündiger, vieräugiger, fünffüssiger, fingerloser. Unholde mit verkehrten Füssen — die Zehen nach hinten,

---

[1]) Av. II, 24: diese Paare gehören zu der von Weber Ind. Stud. XIII, 183 ff. besprochenen Dämonenclasse der Kimīdin. An solche Zusammenstellungen wird bei den im Ṛgveda (VII, 104, 23; X, 87, 24 cf. V. 13) genannten „Kimīdin-Paaren“ gedacht sein.

[2]) Siehe Av. VI, 32, 2 und viele andre Stellen.

[3]) Die neutrale Bezeichnung *rákshas* berechtigt nicht zu dem Schluss, dass die betreffenden Wesen geschlechtslos gedacht seien.

[4]) Hiraṇyakeśin G. II, 3, 7; Av. V, 22, 12.

[5]) Wenn Bergaigne (II, 217) meint, dass direct Menschen (denn das ist doch wohl mit *mortels* gemeint) Rakshasnatur beigelegt werde, so liegt das meines Erachtens in den von ihm angeführten Stellen nicht. Ueber das Verhältniss von Menschen zu den ihnen verbündeten Dämonen s. S. 263 fg., 268. Dass übrigens eine gewisse Confundirung von Mensch und Dämon doch eintreten konnte, soll nicht geläugnet werden (s. 263).

die Ferse nach vorn —. Dämonen mit Hörnern an den Händen, Gelbauge, Darmmund, Bärenhals, die Kübelhoden[1]). Manche Dämonen haben auch Thiergestalt; so sind es Hundegeister, die das Kind mit einer bestimmten Krankheit (Epilepsie?) überfallen; es giebt den Eulenspuk und den Hundespuk, den Wolfsspuk und den Geierspuk[2]). Vielen Dämonen scheint Pflanzengestalt eigen gewesen zu sein[3]). Oft aber sind es nur angenommene Gestalten, thierische oder menschliche, in welchen die Geister erscheinen[4]). Sie drängen sich beim Todtenopfer ein in der Gestalt der Vorfahrenseelen, denen das Opfer gebracht wird. Den Frauen nahen sie in der Gestalt ihres Bruders, ihres Gatten, ihres Liebhabers; oder sie stellen ihnen nach, der Eine wie ein Hund, der Andre wie ein Affe, wie ein ganz mit Haaren bedeckter Knabe; sie werden zu Vögeln und fliegen Nachts umher[5]). All dem entsprechen natürlich die Stimmen und das sonstige Gebahren dieser Wesen: da sind Geister, die Abends die Häuser umtanzen und wie die Esel schreien, die im Walde Geräusch

---

[1]) Besonders Ath. Veda VIII, 6 und Hiraṇy. G. II, 3, 7 (vgl. Pāraskara I, 16, 23) findet sich viel derartiges.

[2]) Hiraṇy. G. II, 7, vgl. Pāraskara I, 16, 24; Ṛv. VII, 104, 22.

[3]) Daher Agni und Indra angerufen werden, die bösen Geister „mit der Wurzel" (*sahamūra*, *sahamūla*) zu vernichten (Ṛv. III, 30, 17; X, 87, 19), wie auch von ihrer Spitze (*agra*) oder ihren drei Spitzen und der dreifachen Wurzel die Rede ist (Ṛv. III, 30, 17; X, 87, 10). Dass die Wurzel hier keineswegs bildlich zu verstehen ist, wird dadurch wahrscheinlich, dass in denselben Umgebungen als feindliche Wesen auch „die deren Gott die Wurzel ist" (*mūradeva*, Ṛv. VII, 104, 24; X, 87, 2. 14) erscheinen sowie die Frau „welche die schadenbringende Wurzel hat" (Av. I, 28, 3): die Wurzel, in welcher der böse Geist incarnirt ist.

[4]) Natürlich ist es oft zweifelhaft, ob die Gestalt eines Dämon in diesem oder in dem vorigen Sinn zu verstehen ist.

[5]) Vgl. Av. XVIII, 2, 28; Ṛv. X, 162, 5; Av. IV, 37, 11; Ṛv. VII, 104, 18 (genau genommen handelt es sich an dieser Stelle um die Verwandlung nicht eigentlich der Dämonen, sondern der mit diesen verbündeten Zauberer — siehe S. 263 fg. — in Nachtvögel).

machen, die laut Lachenden, die aus Schädeln Trinkenden[1]). Ueberall sind sie zu finden, selbst im Meer; der eine Piṣāca fliegt durch die Luft, der andre schleicht sich empor bis über den Himmel, noch ein andrer versteckt sich in der Erde. Das fallende Meteor ist die Verkörperung eines Rakshas[2]). „Auf beiden Seiten abgelöst[3]) streicht das Rakshas durch die Luft". „Im Wasser die Leuchtchen" (d. h. Irrlichter?) sind Piṣācas. Vor Allem aber nisten sich die Geister in den menschlichen Wohnungen ein. „Aus dem Dorf, das ich betrete", sagt ein Teufelsbanner, „verschwinden die Piṣācas". Wie sie in den Dörfern herumziehen und in die Häuser sehen, wurde schon erwähnt. Auch unten im Boden des Hauses sitzen die Unholde; man bittet den „Erdherrn" und Indra, sie von dort zu vertreiben[4]). Eine besonders von den Geistern heimgesuchte Stelle endlich sind — in Indien wie bei den verschiedensten Völkern der Erde — die Kreuzwege, welche daher der Sitz des mannichfachsten Zaubers sind. Gelegentlich spielen bei demselben Vorstellungen mit wie die, dass man an der Scheide der Wege sich von irgend einer Unglücksmacht zu befreien wünscht — sie soll den einen, der Mensch den andern Weg einschlagen — oder dass Jemand der vielen Vorübergehenden das dort niedergelegte Uebel auf sich ziehen und dem Zaubernden selbst dadurch Ruhe verschaffen soll[5]): das Hauptmotiv aber bei der Wahl der Kreuzwege für Zauberhandlungen ist offenbar, dass die Geister dort hausen, welche Vorstellung ihrerseits wieder, wie vermuthet

---

1) Av. VIII, 6, 10. 11. 14, Hir. G. II, 3, 7.

2) Daher die Expiation desselben mit „rakshastödtenden Hymnen" (Kauṣ. Sūtra 126, 9).

3) D. h. nicht festgewurzelt wie eine Pflanze.

4) Av. IV, 20, 9; Ṣat. Br. III, 1, 3. 13; Av. IV, 37, 10 (vgl. Roth im Festgruss an Böhtlingk 97: im Text wird *jyotayamānakán* zu lesen sein); IV, 36, 7; Hir. G. II, 3, 7; Av. II, 14, 4.

5) Av. VI, 26, 2. Grierson, Bihār Peasant Life 407.

worden ist, auf die Beziehung der Kreuzwege zu Seelen, auf die Geltung jener als Begräbnisstätten zurückgehen mag[1]).

Die bösen Geister thun ihr schädliches Werk bald aus eignem Antrieb, bald auf das Anstiften von Menschen, denen sie verbündet oder dienstbar sind. Schon im Ṛgveda ist von dem „Anschirrer des Rakshas", von dem „Rakshas der Yātureichen", dem „Yātu der Yātureichen" die Rede; der für den Zauberer gebrauchte Ausdruck Yātudhāna „Behälter des Yātu" führt darauf, dass der böse Geist seinem menschlichen Bundesgenossen innewohnend gedacht wird[2]). Die Vorschrift ist characteristisch, der unter feindlichem Zauber Leidende solle dem Agni Yavishṭha[3]) opfern, „der vertreibt die Rakshas von ihm": man sieht, wie es als der gewöhnliche Sachverhalt bei solchem Zauber gilt, dass der Zauberer Rakshasgeister gegen seinen Feind entsandt hat. So wehrt man den Zauber ab, indem man zu den Dämonen sagt: „Wem ihr gehört den fresst: wer euch geschickt hat den fresst: euer eignes Fleisch fresst"[4]).

[1]) Ich gebe nur eine kleine Auswahl von den reichen Materialien über die Kreuzwege. Dort stattfindende Zauberhandlungen für Bannung von bösen Geistern und Krankheiten Kauś. Sūtra 26, 30; 27, 7. Darbringung an Sahasrāksha das. 30, 18. Zauber für Wiederfindung des Verlorenen das. 52, 14 (hier mag es sich um den Kreuzweg als den Punkt handeln, von welchem aus alle Richtungen überblickt und erreicht werden). Am Kreuzweg Wohnung des unheimlichen Gottes Rudra Śatapatha Br. II, 6, 2, 7; Hiraṇy. G. I, 16, 8. Nach einem Todesfall wird das unrein gewordene Feuer auf einem Kreuzweg niedergelegt Āśvalāyana G. IV, 6, 3. Nach dem Tode des Gläubigers wird das Geschuldete auf dem Kreuzweg hingeworfen (für seine Seele? oder als Entfernung einer unheimlichen Substanz?) Kauś. Sūtra 46, 39. Weiteres bei Winternitz, Altindisches Hochzeitsrituell 68.

[2]) Vgl. oben S. 263 Anm. 1.

[3]) Eigentlich dem „jüngsten Agni"; hier offenbar wegen des Anklangs an *yavayati* „er vertreibt". Taitt. Saṃhitā II, 2, 3, 2.

[4]) Av. II, 24.

Die Zeit der bösen Geister ist wie die der Seelen vornehmlich Abend und Nacht. Agni dem Rakshastödter bereitet Nachts einen Opferkuchen, wer von Rakshas verfolgt wird, „denn bei Nacht gehen die Rakshas um“; „die Nacht gehört den Rakshas, so wird gelehrt“. An die Nacht richtet man den Segensspruch: „Du Nacht, an bunten Schätzen reich, lass mich wohlbehalten durch dich hindurchkommen“: dann „finden einen die Unholde und Rakshas der Nacht nicht“. Des Nachts vergifteten (?) die Rakshas den Göttern das Blut. Des Nachts suchen die Rakshas den, der die Opferweihe (*dīkshā*) vollzogen hat, zu tödten, aber Agni der Rakshastödter wacht über ihm. Im Osten haben die Rakshas keine Macht, „denn die aufgehende Sonne schlägt die Rakshas im Osten zurück“[1]). Besonders aber gehört die dunkle Zeit des Neumonds den bösen Geistern, die auch hierin mit den Seelen der Verstorbenen übereinstimmen. Ein Zauberlied des Atharvaveda richtet sich gegen „die Fresser (?) die in der Neumondsnacht sich in Haufen aufgemacht haben“, ein andres gegen die Fleischfresser, „die um Neumond auf die Jagd gehen“[2]).

Der Schaden, den diese im Dunkeln ihr Wesen treibenden Geister dem Menschen zufügen, ist natürlich den Vorstellungen in Bezug auf dämonisches, diabolisches Wirken wenig angemessen, welche fortgeschritteneren Glaubensformen eigen sind. Es handelt sich um sehr concrete Beschädigung namentlich von Leben und Gesundheit; der gierige Geist stillt Hunger und Durst mit Fleisch und Blut des Menschen. Der

---

1) Taitt. Saṃh. II, 2, 2, 2; Manu III, 280; Śatapatha Br. II, 3, 4, 23; Taitt. Saṃh. II, 4, 1, 1 (dazu Geldner Ved. Studien II, 167 A. 1; K. F. Johansson Idg. Forsch. III, 237); VI, 1, 4, 5; II, 6, 6, 3. — Dass die Rākshasas Nachts besondre Starke haben, sagt das Mahābhārata VII. 7832 ed. Calc.

2) Av. I, 16, 1; IV, 36, 3. Was an der zweiten Stelle mit *āgare* und *pratikroṣe* gemeint ist, weiss ich nicht.

gewöhnliche Weg, wie er zu seinem Ziele gelangt, ist, dass er in den Menschen hineinfährt. So heisst es von einem Krankheitsdämon: „Geflügelt fliegt der Jāyānya: er geht in den Menschen hinein“[1]). Und man betet zu Agni: „Lass nicht das Rakshas in uns eingehen, nicht den Yātu der Yātuentsender[2])“. Namentlich der Mund scheint für den Eingang der Geister gegolten zu haben; beim Genuss von Speise und Trank[3]) oder auch sonst schlüpfen sie hinein: daher bei einer Zauberhandlung zur Austreibung eines Piṣāca dem etwa in das Gemach Tretenden aufgegeben wird, sich die Zunge mit einer Hanfschnur abzuwischen[4]); offenbar war zu befürchten, dass der ausgetriebene Geist dem Ankömmling in den Mund fahren würde. Aber der Mund ist nicht das einzige Thor für die Geister; die Dämonen, welche die Geburten gefährden, schlüpfen zu den Schamtheilen des Weibes hinein[5]). Sind sie dann im Menschen drinnen, so fressen sie sein Fleisch, saugen das Mark aus, trinken sein Blut, erregen Krankheit aller Art. Man betet zu Agni, was die Piṣācas dem Kranken abgerissen, zerrissen, fortgeschleppt, was sie von ihm gefressen haben, ihm wieder zu schaffen; „Fleisch und Lebenshauch erwecken wir im Leibe“[6]). Im Geist erregen die Rakshas Wahnsinn; der Rede benehmen sie die Kraft, so dass man im Redekampf unterliegt[7]). Besonders gefährlich sind sie natürlich bei den wichtigsten Gelegen-

---

1) Av. VII, 76, 4.

2) Ṛv. VIII, 60, 20.

3) Av. V, 29, 6-8. — Haben wir hier nicht wenigstens einen der Ursprünge des Fastens bei heiligen d. h. durch die Nähe von Geistern gekennzeichneten Anlässen? Die Gefahr, dass die Geister in den essenden Menschen hineinschlüpfen, soll vermieden werden.

4) Kauṣika Sūtra 25, 28.

5) Av. VIII, 6, 3.

6) Av. V, 29, 5.

7) Av. VI, 111, 3; Hir. G. I, 15, 5.

heiten des häuslichen Lebens, bei Hochzeit, Schwangerschaft, Kindbett, Bestattung. Dem Kenner des Hochzeitsrituals sind die zahlreichen Riten geläufig, die auf Verjagung der bösen Geister gerichtet sind; ich begnüge mich hier das Abschiessen von Stäbchen in die Luft hervorzuheben, das von dem Spruch begleitet ist: „Ich durchbohre das Auge der Rākshasas, die um diese Braut herumstreichen, welche zum Feuer hintritt“ [1]). Wenn dann nach der Hochzeit dem jungen Paar für eine gewisse Zeit — drei Nächte oder auch eine längere Periode — geschlechtliche Enthaltsamkeit aufgelegt wird[2]), so scheint mir unzweifelhaft, dass der ursprüngliche — freilich den vedischen Indern offenbar nicht mehr verständliche — Sinn auch dieser uralten Sitte in der Furcht vor Geistern zu suchen ist, die beim Beilager in das Weib miteinschlüpfen und der Leibesfrucht Gefahr bringen oder auch ihrerseits das Weib befruchten könnten — denn danach sind die Geister selbstverständlich lüstern[3]) —: man führt sie irre, indem man ihnen Unterlassung der Ehevollziehung vorspiegelt. Ich übergehe hier die der Schwangerschaft und Entbindung zugehörigen Gebräuche, welche gleichfalls der Furcht entstammen, dass Geister die Frucht verzehren, die männliche Frucht in eine weibliche verwandeln oder sonstigen Schaden stiften könnten[4])“. Die weiter unten vorzunehmende Betrachtung des Bestattungsrituals wird uns die auch den Todten und seine Hinterbliebenen umlauernden bösen Geister zeigen. Ein andres den Angriffen der Geister besonders stark ausgesetztes Gebiet ist das Opfer. Schon der Ṛgveda spricht von den „die Opferspeise an sich raffenden Yātus“, von den

---

[1]) Mānava Gṛhya I, 10 bei Winternitz, Altindisches Hochzeitsrituell 60.

[2]) Weber und Haas Ind. Stud. V, 325 fg.; Winternitz a. a. O. 87; vgl. v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten 192 fg.

[3]) Vgl. Av. IV, 37, 11; Śatapatha Brāhm. III, 2, 1, 40 etc.

[4]) Man vergleiche ausser den betreffenden Abschnitten der Gṛhyaliteratur namentlich Av. VIII, 6.

Zauberern (*rakshásas*), „die Trug bereitet haben beim göttlichen Opfer", und der Atharvaveda enthält den Spruch eines solchen Zauberers, der das Opfer seines Feindes durch dämonischen Trug zu vereiteln sucht: „die Yātudhānas, Nirṛti und das Rakshas, die mögen seine Wahrheit durch Trug vernichten"[1]. Dem entsprechend ist denn auch das Opfer von Anfang bis zu Ende von Sprüchen und Handlungen begleitet, die sich auf die Abwehr der Dämonen beziehen. — Wie dem Menschen selbst, so schaden die Geister und ihre Anstifter natürlich auch dem Vieh; sie trinken den Kühen die Milch weg und zehren vom Fleisch der Rosse[2]; auch die menschliche Wohnung wird von geisterhaften Feinden angegriffen; spaltet sich ein Hauptbalken des Hauses, so hat sich ein Bote des Todes auf ihn niedergelassen[3]. Jeder Augenblick des Lebens, jede Handlung und jeder Besitz ist so von Schaaren unsichtbarer Feinde, den Bundesgenossen menschlicher Unheilstifter bedroht.

Wir schliessen unsre Betrachtung der bösen Dämonen mit der Bemerkung, dass diese sich in unmerklichen Uebergängen, in beständigem Hin- und Herschwanken der Vorstellungsweise mit einem Reich andrer ihnen auf's Engste verwandter feindlicher Mächte vermischen, welche im Ganzen wohl als die im Fortschritt des Denkens erscheinenden geschichtlichen Nachfolger jener Dämonen betrachtet werden dürfen: mit den mehr unpersönlich gedachten, aber doch fortwährend in das Persönliche hinüberspielenden schädlichen Potenzen oder Substanzen — der Substanz der Krankheit, der Kinderlosigkeit, der Schuld u. s. w. —, die in der Luft herumfliegen, dem Menschen anfliegen, deren Ansteckung er

[1] Ṛv. VII. 104. 21. 18; Av. VII, 70, 2. Es ist bekannt, wie auch den späteren Autoren die das Opfer störenden Rakshas geläufig sind: vgl. z. B. Rāmāyaṇa I Cap. 30 (ed. Bombay), Śakuntalā Str. 93 Pischel.

[2] Ṛv. X. 87, 16 fg.

[3] Kauś. Sūtra 135. 9.

sich durch Berührung zuzieht, welche von sich abzuleiten, dem Feinde zuzuleiten eine der vornehmsten Aufgaben der Zauberkunst ist. Die weiter unten zu gebende Darstellung des Zaubercultus muss, wie sie unsre Besprechung der bösen Geister durch die Beschreibung der gegen sie gerichteten Abwehrhandlungen ergänzen wird, sich auch mit dem Kampf des Menschen gegen derartige Substanzen oder Fluida beschäftigen und dabei die Wirkungsweise dieser letzteren selbst aufzuhellen sich bemühen.

Menschen. Priesterliche und kriegerische Heroen.

Ausser Göttern und Dämonen begegnen in vedischen Erzählungen der verschiedensten Art — die uns freilich leider meist nur durch kurze Andeutungen bekannt werden — Menschen als handelnd oder neben jenen höheren Wesen mithandelnd. Bald wird von den Thaten fictiver Vorfahren sei es der Menschheit sei es einzelner menschlicher Geschlechter erzählt; bald treten — oft natürlich eben an solche Vorfahren geknüpft — ätiologische Mythen auf; bald hat man es mit zu Grunde liegenden historischen Erinnerungen, bald offenbar mit freien Schöpfungen der fabulirlustigen Phantasie zu thun. Ueberall ist es die wirkliche Menschenwelt, von welcher die Conceptionen dieser sagenhaften Menschen ausgehen. Dass menschlich gedachte Helden oder Patriarchen des Veda als abgeblasste, zur irdischen Sphäre herabgesunkene Götter[1]) oder Dämonen oder auch direct als Verkörperung von Naturmächten aufzufassen seien, halte ich für wenig wahrscheinlich. Wohl nehmen die Väter des Menschengeschlechts an den siegreichen Thaten, welche die Naturordnung begründet haben, theil oder vollbringen sie selbst: die Gewinnung der Sonne, der Morgenröthen u. s. w. Aber

[1]) In Bezug auf diesen Punkt sei auf die Polemik Gruppes (Griech. Culte und Mythen I, 298 fgg.) gegen Bergaigne verwiesen.

ihre Rolle ist darum doch nicht die, selbst eine Naturmacht zu repräsentiren; sie sind nicht etwa beispielsweise Lichtgenien, sondern durchaus nur Menschen; die Vorstellung ist eben die, dass im Bündniss mit den Göttern die Zauberkraft der ersten Menschen jene Erfolge errungen habe. Oder wenn als Gatte der schönen Nymphe ein menschlicher Heros, König Purūravas erscheint, ist dieser nicht etwa als der Donnerheros, welcher ein Abenteuer mit der Wolkenfrau hat, oder als die der Morgenröthe folgende Sonne zu deuten: es handelt sich keineswegs um ein Gattenpaar von gleichberechtigtem überirdischem Range, sondern es ist wesentlich, dass der Göttin ein Mensch gegenübersteht[1]). Purūravas ist ein in die heroische Sphäre erhobener Verwandter der Männer, welche im heutigen Volksglauben mit Seligen Fräulein, Fanggen, Skogsnufvar u.s.w. eheliche Vereinigung eingehen[2]): auf wirkliche Menschen, hinter denen Nichts von über- oder aussermenschlichem Wesen sich verbirgt, bezieht sich solcher Glaube.

In den alten Erzählungen erscheinen neben königlichen und waffengewaltigen Heroen, welche Thaten unbezwinglicher Stärke gegen menschliche und dämonische Feinde vollbringen, auch Heroen von priesterlicher Natur: der Horizont der brahmanischen Dichter war ja erfüllt von den Interessen und Ansprüchen ihrer Familien, von der Macht des Opfers und insbesondre der eignen Opferkunst, die von den priesterlichen Ahnherren ererbt war. Da die aus der alten Zeit erhaltenen Texte fast ausschliesslich Hymnen an die Götter, nicht epische Gedichte sind, so tritt natürlich überall das Eingreifen der Götter besonders in den Vordergrund: die menschlichen Thaten treten hinter den Thaten zurück, welche die Götter an den Menschen oder höchstens mit den Menschen vollbracht haben.

1) Wie schon Roth (Erläuterungen zum Nirukta 155) hervorgehoben hat.
2) S. oben S. 252 Anm. 5.

An der Spitze des menschlichen Geschlechts steht die Gestalt des ersten Menschen.

Die Vorstellungsmassen sind hier noch ganz im Fliessen; so kann es nicht überraschen, dass verschiedene Exemplare dieses Typus neben einander liegen. Schon in früherem Zusammenhang (S. 122) begegnete uns Vivasvant, der erste Opferer: es ist characteristisch, dass bei der Vorstellung des ersten Menschen ein besonderes Gewicht auf die des ersten Opferers fällt. Wie im Avesta Vīvanhvant „der erste Sterbliche ist, der den Haoma für die körperliche Welt bereitete", ist es im Veda Vivasvant, dem sein Bote vom Himmel das Feuer, die beherrschende Macht des Opfers, herabbringt. Agni selbst wird zum Boten des Vivasvant; des Vivasvant Gebete treiben den Soma an zu fliessen; den Platz, an welchem das Opferwerk verrichtet wird, nennt der Priester, den gegenwärtigen Vorgang an sein urweltliches Prototyp anknüpfend, die Stätte des Vivasvant. — Mit Vivasvant im engsten Zusammenhang[1]) steht auf der einen Seite Manu „der Mensch", auf der andern Vivasvants Sohn Yama „der Zwilling"[2]), der mit seiner Zwillingsschwester Yamī das Menschengeschlecht erzeugt. Der „Vater Manu" ist geradezu eine Doublette des Vivasvant: er ist die in der vedischen Zeit lebendige Gestalt des ersten Menschen, während hier Vivasvant, der für den Glauben des indoiranischen Zeitalters im Vordergrund gestanden hatte, im Abblassen begriffen ist. Ganz wie bei Vivasvant tritt auch bei Manu die sacrificale Seite des Urmenschen besonders hervor. Wie die „Stätte des Vivasvant" ist es die „Wohnung des Manu", in welcher der vedische Priester das Opfer, bei dem er selbst fungirt,

---

[1]) Siehe Bergaigne I, 88. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass wie die jüngere vedische Zeit so schon die rgvedische Manu als Sohn des Vivasvant betrachtete.

[2]) Im Avesta Yima Sohn des Vivanhvant.

als vor sich gehend denkt[1]). Das Opfer des Manu ist das Prototyp des gegenwärtigen Opfers. Indra trinkt Manus Soma, drei Teiche voll, sich zum Vṛtrakampfe zu stärken (V, 29, 7). Agni ist der von Manu eingesetzte, von Manu entflammte; man bittet diesen Gott beim gegenwärtigen Opfer seines Amtes zu walten wie er es für Manu gethan hat, als dieser die Götter „mit der ersten Opferspende verehrt hat, entflammten Feuers, aufmerksamen Geistes, mit den sieben Priestern“[2]) (X, 63, 7)[3]). — In der Gestalt des Yama auf der andern Seite scheint ursprünglich nicht sowohl die Vorstellung eines ersten Opferers als die eines ersten Herrschers hervorgetreten zu sein. Das Avesta spricht von Yima als dem König eines goldnen Zeitalters, und König nennt den Yama auch der Veda. Hier ist freilich von seinem Königthum nur eine Seite übrig geblieben. Der erste Mensch war auch der erste Gestorbene, der zu göttlichen Dimensionen erwachsene König des Todtenreichs: so werden wir bei der Besprechung der Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode auf Yama zurückzukommen haben.

Jenseits der ersten Menschen und Stammgründer verlaufen die letzten Wurzeln der Menschheit in die Götterwelt. Es scheint freilich nicht, dass der Idee von der Verwandtschaft zwischen Menschen und Göttern — in den Hymnen beruft sich der Beter dem Gott gegenüber zuweilen auf diese[4])

---

[1]) Siehe die Materialien bei Bergaigne I, 66.

[2]) Auf diese haben wir sogleich zurückzukommen.

[3]) Nur kurz sei hier berührt, dass an Manu auch — indem gewissermaassen der Adam des Veda die Rolle des Noah mit übernahm — die Sage von der Fluth geknüpft ist, aus welcher sich Manu, gewarnt von einem mit übernatürlichem Wissen ausgerüsteten Fisch, in einem Schiff rettet (s. namentlich Śatapatha Brāhmaṇa I, 8, 1, 1 fgg.). Mit den meisten Forschern halte ich diese erst in der jüngeren vedischen Ueberlieferung begegnende Erzählung für semitisches Lehngut; die Ausführungen Lindners Festgruss an Roth 213 fgg.) überzeugen mich nicht vom Gegentheil.

[4]) Siehe Bergaigne I, 36.

— erheblicheres religiöses Gewicht zugekommen wäre, und in fester Form fixirt war die betreffende Vorstellung so wenig wie überhaupt die kosmogonischen oder theogonischen Vorstellungen des Veda. Bald wird auf Himmel und Erde, das grosse Elternpaar alles Daseienden, als Vater und Mutter auch der Menschen gedeutet; gelegentlich ist von Agni als dem Vater der menschlichen Geschöpfe die Rede (S. 125 fg.); an einer andern Stelle sagt das Zwillingspaar der Urmenschen, Yama und Yamī, zu einander: „Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau, das ist unsre höchste Verwandtschaft und Geschwisterschaft“ (X, 10, 4)[1]). Völlig unabhängig stehen dann neben diesen Vorstellungen ganz andre wie die in priesterlicher Weise schnörkelhaft ausgesponnene, an sich aber möglicherweise uralte von der Entstehung der Menschheit aus dem Leibe des grossen tausendköpfigen und tausendfüssigen Urmenschen (Purusha). Die Götter brachten ein Opfer mit ihm als dem Opferthier dar. Aus diesem Opfer entstand alles Gethier, Rosse und Rinder, Ziegen und Schafe. Aus dem geopferten Purusha entstand Himmel und Erde, Sonne und Mond. Aus seinem Gesicht ward der Brahmane, aus den Armen der Fürst, aus den Schenkeln der Bauer, aus den Füssen der Ṣūdra (X, 90).

Auch einzelne menschliche Geschlechter haben ihren eignen, unabhängigen Ursprung von den Göttern. Bald ist von göttlichen Vätern, bald von göttlichen Müttern oder von Beidem die Rede. Vasishṭha wird auf wunderbare Weise von Mitra und Varuṇa erzeugt; Urvaṣī die Apsaras ist seine Mutter (VII, 33, 11 fg.). Und wie von Manu, dem Vater des ganzen Menschengeschlechts, so sagt der Dichter auch von den Stammvätern brahmanischer Familien wie Kaṇva und Atri: „Die sind an die Götter geknüpft; von ihnen kommt unser Geschlecht“ (I, 139, 9).

---

[1]) Ueber das Zurückgehen dieser Verwandtschaftskette auf den Gott Tvashtar s. oben S. 235.

Diese Stammväter der grossen brahmanischen Gentes sind die „sieben Priester", die uns bereits oben (S. 276) als mit Manu zusammen opfernd begegnet sind. Hier haben wir in einem neuen Exemplar wieder den Typus der menschlichen Begründer irdischer Ordnungen, so zu sagen der Eröffner des menschlichen Lebens. Schärfer als innerhalb des Fürstenstandes ist unter den Brahmanen ein gentilicisches System ausgeprägt, welches in bestimmter Zahl von Geschlechtern Alle umfasst. So konnte sich für die priesterlichen Ahnen leichter als für die fürstlichen die Vorstellung eines festen Kreises zusammengehöriger Personen entwickeln; und diese ältesten Brahmanen und Meister der Opferkunst mussten in der Phantasie ihrer priesterlichen Nachkommen um so mehr in den Vordergrund des mythischen Urgeschichtsbildes treten, als es nicht die Begründung weltlich-staatlichen Wesens war, auf welche das Interesse sich richtete, sondern die Begründung der Opferordnungen und dazu die Erwerbung solcher Grundbesitzthümer der Menschheit wie des Lichts und der Heerden: wobei priesterlicher Opfer- und Zauberkunst, nicht aber fürstlich kriegerischer Macht die leitende Rolle zufallen musste. Die „sieben Ṛshis" oder „unsere Väter" oder „die Angiras"[1]) haben „im sonnenlosen und im sonnenbeschienenen Luftraum sitzend diese Wesen geordnet"; sie haben „das verborgene Licht gefunden; mit kräftigem Spruch haben sie die Morgenröthe erzeugt"; „wie ein dunkles Ross mit Perlen, so haben die Väter den Himmel mit Sternen geschmückt; in die Nacht haben sie das Dunkel, in den Tag

---

[1]) Vgl. über diesen Namen das oben S. 127 Bemerkte. Wie wir eben den sieben Priestern als Opfergehilfen des Manu begegnet sind, bilden auch im Jenseits die Angiras das Gefolge des Yama. Beim Todtenopfer verehrt man „Yama den von den Angiras begleiteten" und betet: „Setze dich nieder, Yama, auf dieser Streu, vereint mit den Angiras, den Vätern" (Ṛv. X, 14, 4).

das Licht gelegt"[1]). Vor Allem aber haben sie mit ihrem Gebet und mit entflammtem Feuer den Felsen gesprengt, welcher die von den missgünstigen Paṇis versteckten Kühe umschloss; so haben sie Nahrungssegen sich und der Menschheit erworben[2]).

Was in alter Ueberlieferung von den einzelnen der priesterlichen Heroen erzählt wird, liegt zum grösseren Theil ausserhalb des mythologischen Gebiets. Es sind überwiegend Beweise priesterlicher Kunst und Macht, bethätigt in geschichtlichen Ereignissen oder in idealen Vorgängen, zu denen das Bild des thatsächlichen Geschehens erhoben und in denen es verdichtet wurde. Selbstverständlich fehlt es nicht an übernatürlicher Staffage. Da wurde erzählt, wie die sieben Ṛshis — hier tritt die ganze Schaar gemeinsam auf — dem Weibe — vielleicht der von Noth bedrängten Wittwe — des Königs Purukutsa einen Heldensohn „den Trasadasyu durch Opfer gewonnen haben, den indragleichen Feindebezwinger, den Halbgott"; es scheint dieser Erzählung (IV, 42) ein Kampfgespräch zwischen Indra und Varuṇa vorangegangen zu sein, den beiden mit einander rivalisirenden höchsten Göttern, an welche sich die Königin mit ihren Priestern wandte und die dann versöhnt und vereint ihr jene Gnade zu Theil werden liessen (vgl. S. 96). Oder das Priestergeschlecht der Viṣvāmitriden erzählte von seinem Ahnherrn, wie er durch sein Gebet für die Streitwagen und den Tross der Bharatas die Flüsse überschreitbar gemacht, wie er durch Somaopfer dem Sudās die Hilfe des Indra erlangt und dann nach gewonnenem Siege das Rossopfer für ihn ausgerichtet hat: vielleicht spielte in diese Erzählung auch schon die tödtliche Feindschaft hinein, welche die rivalisirenden Priestergeschlechter der Viṣvāmitras und der Vasishṭhas trennte und

[1]) Ṛv. X, 82, 4 (ich lese *nishattāh*: vgl. meine „Hymnen des Ṛgveda" I, 313); VII, 76, 4; X, 68, 11.

[2]) Vgl. über diesen Mythus oben S. 145 fg.

von diesen — mit Recht oder mit Unrecht — auf die beiden Stammväter zurückgeführt wurde[1]. Daneben dann kleine der täglichen Wirklichkeit entnommene oder wenigstens nach deren Motiven erfundene Bilder aus dem geistlichen Leben, zuweilen nicht ohne vergnügliche Bosheit gezeichnet: der sich kasteiende Agastya, welchem die jugendlichen Wünsche der Gemahlin einen Strich durch die geistlichen Uebungen machen, oder das priesterliche Ehepaar von Herrn und Frau Mudgala, die mit wenig sportsmässigem Gefährt sich beim Wettfahren zwar etwas auffallend ausnehmen, aber schliesslich doch mit Indras Hilfe glorreich bestehen[2]. —

Unter den königlichen und kriegerischen Heroen finden sich wie unter den priesterlichen zahlreiche Stammgründer. Von Purūravas, dem Gatten der schönen Wassernymphe, haben wir schon gesprochen (S. 253), ebenso (S. 155. 158) von den Kampfgenossen und Schützlingen Indras, die an seinen Thaten der Dasyubezwingung theilnehmen, wie Kutsa und Atithigva: wir haben uns mit der Stellung dieser Personen und ihrer Thaten zur geschichtlichen Wirklichkeit schon oben beschäftigt[3]. Weiter ist hier an die den verschiedensten Kategorien zugehörigen passiven Helden der von den Asvin erzählten Rettungsgeschichten zu erinnern; auch in Bezug auf diese dürfen wir auf oben (S. 215) Bemerktes verweisen. Der Zukunft muss es vorbehalten bleiben, von den grossen epischen Dichtungen der späteren Zeit aus das tiefere Eindringen in die älteren Phasen der indischen Heldensage zu versuchen; der Urwald des Mahābhārata harrt noch der wegebahnenden Axt.

---

[1]) Ṛv. III, 33 (oben S. 243); III, 53 (vgl. Hillebrandt, Festgruss an Boehtlingk 43; Geldner Ved. Studien II, 158 fg.).

[2]) I, 179; X, 102 (dazu Geldner Ved. Studien II, 1 fgg., v. Bradke Z. D. M. G. 46, 445 fgg.).

[3]) Hier sei auch des Rosses Dadhikrāvan gedacht, das zu göttlichen Ehren gelangt ist, S. 71.

Anhang.

Gute und böse Götter. Die göttliche und die sittliche Welt.

Die Darstellung der einzelnen vedischen Götter verlangt eine Ergänzung: wir müssen die Frage nach dem Verhältniss dieser Götter zu Gut und Böse aufwerfen. Diese aber gestaltet sich zuvörderst zu der Frage nach ihrem nützlichen oder schädlichen Character für den Menschen.

Bei einem siegreich vordringenden, in gesicherter Ordnung und reicher Fülle lebenden Volk musste eine optimistische Auffassung des Weltlaufs herrschen, ein Glaube, der in den vornehmsten Mächten des Universums segenbringende Freunde sieht. Dieser freundliche Character waltet unter den Göttern des vedischen Pantheon in der That durchaus vor. Zwar kommt vielerlei Ungemach auch von überirdischen Mächten, aber es ist im Ganzen nur das Heer der kleineren Dämonen, der Kobolde, Krankheitsgeister u. dgl., auf welche solcher Schaden zurückgeführt wird, dem entsprechend, dass Krankheiten und Plagen dem Augenschein nicht als von den grossen, regelmässig waltenden Naturwesenheiten, sondern von der unberechenbaren Tücke vereinzelt wirkender Urheber abhängig erschienen, so dass sich hier der uralte Typus kleiner schadenbringender Dämonen im Ganzen unverändert erhalten konnte. Die vornehmsten, Alles überragenden Mächte der Natur aber, wie Sonne, Feuer, Gewitter gaben die sichtbaren Grundlagen glücklichen menschlichen Daseins ab: so ist es unter den grossen Göttern des Veda nur ein einziger, bei dem die schädliche Natur in den Vordergrund tritt, Rudra. Andre feindliche Wesen wie Vṛtra, der missgünstige Hemmer der Wasserströme, gross genug, um Indra als ebenbürtiger Gegner gegenüber zu stehen und die Götter mit seinem Schnauben fliehen zu machen, werden als überwunden, als vernichtet vorgestellt und tragen so dazu bei, die Vorstellung

von der heilbringenden Macht der Götter, welche solches Uebel ausgerottet haben, noch zu steigern.

Die wohlwollende Natur eines Gottes wie Indra ist selbstverständlich durchaus gedacht im Sinn und in den Grenzen menschlichen Wohlwollens, das Gegenseitigkeit verlangt und auch von Wechsel und Willkürlichkeit nicht unberührt ist[1]). Indra ist ein Freund des Opfernden, des Somapressers, aber den der nicht opfert, den Geizigen tödtet er und vernichtet sein Hab und Gut. Er ist so wenig wie die homerischen Götter darüber erhaben, den Sterblichen etwa wenn seine Sinnlichkeit ihn reizt — natürlich ist er dieser so gut unterworfen wie er an starkem Durst und gelegentlich an den Folgen zu kräftigen Zechens leidet — mit Lug und Trug übel mitzuspielen[2]). Er ist auch leicht erzürnt; der Gedanke, dass er unbeständig in seiner Freundschaft schwankt, ist dem Ṛgveda nicht fremd. „Wer mag ihn also preisen, wer mag ihm also spenden und opfern, dass der Gnädige ihn immerdar segne und ihn gewaltig mache? Wie man die Füsse vorwärts setzt, den einen nach dem andern, macht er mit seiner Kunst den Letzten zum Ersten. Ein Held heisst er, die Gewaltigen bändigend einen nach dem andern, voranführend einen nach dem andern. Dem es wohl geht, den hasst er, beider Welten König; die Gauen der Menschen rafft Indra an sich. Der Einen Freundschaft wirft er weg; mit den Andern geht er in wechselndem Drang. Abschüttelnd was ihm nicht folgt dringt Indra vorwärts durch viele Herbste“ (VI, 47, 15—17). Auf das Wort von Indras „Hass gegen den dem es wohl geht“ wird man übrigens besonderes Gewicht schwerlich zu legen haben. Sonst pflegt

---

1) Die Belege des Ṛgveda zum Folgenden findet man grösstentheils bei Bergaigne III, 203 fg.

2) Man denke an die Geschichte von der Ahalyā, mit welcher er in der Gestalt ihres Gatten buhlt.

gesagt zu werden, dass Indra den Uebermüthigen, den Gottlosen, den reichen Geizigen niederwirft: hier versteigt sich der Dichter, welchen die Unsicherheit alles menschlichen Glücks gegenüber der mit den Geschicken spielenden göttlichen Macht beschäftigt, zu jenem Ausdruck vom Hass des Gottes gegen den Glücklichen: ein Wort das man, vereinzelt wie es in der Poesie des Ṛgveda dasteht, kaum für hinreichend halten wird, um dem Gedanken vom „Neide der Götter“ eine Stelle in der Reconstruction des vedischen Weltbildes zu verschaffen.

Gegenüber der Vorstellung von den Gefahren, die Indras Zorn bringt, herrscht aber weitaus das Vertrauen auf seine unerschöpfliche Gnade vor, zu welchem der Fromme, der von altersher mit Indra Befreundete sich berechtigt fühlt. Dem Beter „mindert er nichts ab von seinen Wünschen“. „Keiner kann sagen: er giebt nicht“. „Wie der Gewitterhimmel Regengüsse, so giesst Indra Schätze von Rossen und Rindern aus“: man würde kein Ende finden, wollte man alles Aehnliche aus dem Ṛgveda sammeln. Dasselbe aber gilt — vielleicht in verkleinertem Maassstabe — auch von fast allen übrigen Göttern, hier und da mit individuellen Zügen, die dem Wesen des einzelnen Gottes entsprechen — so bei Agni mit der hervortretenden Nuance der Intimität des göttlichen Hausgenossen —: der Grundton ist überall das sichere Vertrauen auf die oft erprobte reiche Gnade der Götter.

Eine Ausnahme bildet das Verhältniss zu Rudra[1]), der mit seinem Bogen die Pfeile verheerender Seuchen über Menschen und Vieh ausschüttet; bei ihm ragt die Welt der schadenden Mächte, sonst auf die Region der niederen Dämonen beschränkt, in diejenige der grossen Götter hinein. Der

[1]) Und in geringerem Maasse auch zu den Maruts, die ja als Rudras Söhne angesehen werden. Bergaigne III, 154.

Cultus des Rudra steht, was die Vorsichtsmaassregeln des Opfernden gegenüber dem gefährlichen Gott anlangt, mit demjenigen der bösen Dämonen und der Todten auf einer Linie[1]. Der Ton der an ihn gerichteten Lieder unterscheidet sich nicht ganz dem entsprechend von den Anrufungen an wohlthätige Gottheiten. Es ist ja natürlich, dass die Furcht vor einem unheimlichen Gott sich nicht so deutlich in dem was man zu ihm sagt wie in dem was man ihm gegenüber thut ausdrückt, und es fehlen Rudra, dem Heiler derselben Krankheiten, welche er sendet, auch nicht wohlthätige Eigenschaften, die zu preisen dem Dichter naheliegen musste. Immerhin tritt auch in den Hymnen die gefährliche Natur des Gottes auf Schritt und Tritt hervor. Man bittet ihn, nicht Gross noch Klein, nicht Vater noch Mutter, nicht das eigne Leben, nicht Rinder noch Rosse zu treffen; seine Heerschaaren mögen Andre niederwerfen; er ist furchtbar wie ein wildes Thier. Es kann ein Versehen sein, das seinen Zorn reizt, ungeschickte oder zur unrechten Zeit ihm dargebrachte Anrufung, wenn er durch andere Opferer in Beschlag genommen ist[2]; aber im Ganzen klingen die an ihn gerichteten Bitten um Schonung so als ob man sich auch ohne jede Veranlassung, geschweige denn ein ernstliches Verschulden, seiner Angriffe gewärtig gefühlt hätte.

Sehen wir so, wie aus dem Character, dem Temperament der Götter ihr segensreiches oder schädliches Thun dem Menschen gegenüber folgt, so müssen wir nun noch insbesondere in's Auge fassen, welche Rolle die Begriffe von Recht und Unrecht oder Sünde in dem Verhältniss zwischen Menschen und Göttern spielen.

Es kann nicht bezweifelt werden, dass die Ideen von Recht und Unrecht, dem socialen Leben entsprossen, ur-

---

[1] Siehe unten die Darstellung des Cultus.

[2] Ṛv. II, 33,4.

sprünglich von dem Götterglauben oder dessen Vorstufen durchaus unabhängig sind. An sich ist nicht abzusehen, warum die Geister und insonderheit jene überragend mächtigen Geister, welche Götter heissen, mehr als die Menschen oder warum sie überhaupt Freunde des Rechts, Feinde des Unrechts sein sollen. Die geschichtliche Entwicklung aber führt bald über diese Getrenntheit der beiden Sphären hinaus und zu einer zwar in der Regel nicht absoluten aber doch vorherrschenden Verbündung der Götter mit dem Recht: sie werden als dessen Freunde gedacht, und wie jedem Gott seine eigne Thätigkeitssphäre im Weltganzen zukommt, können Einzelne von ihnen eben dies als ihre Aufgabe übernehmen, mit ihrem starken Arm dem Recht Geltung gegenüber dem Unrecht zu verschaffen.

Unsre Aufgabe ist es nicht, die älteren Phasen der eben angedeuteten Entwicklung hier zu verfolgen; wir versuchen das Stadium, bei dem sie in vedischer Zeit angelangt ist, zu beschreiben.

Das Bild der Götter im Allgemeinen trägt ethische Züge doch nur oberflächlich an sich. Für das religiöse Bewusstsein ist es das Wesentliche, dass der Gott ein starker Freund ist; in den Lobsprüchen, die man ihm widmet, erscheint seine Macht in's Ungemessene gesteigert. Nicht ebenso seine sittliche Erhabenheit. Wohl werden Eigenschaften wie „wahr“, „nicht trügend“ und dgl. allen Göttern zugeschrieben[1]), aber solche Epitheta treten doch weit hinter „gross“, „gewaltig“ und derartigem zurück; sie zeigen kaum mehr als dass eine gewisse Gutheit und Geradheit wie zum rechten Menschen so auch zum Gott gehört; was oben (S. 282) über Indra bemerkt wurde, veranschaulicht die Begrenzung, in welcher solche Eigenschaften verstanden werden müssen. Die beste Bestätigung dafür, dass die vedischen Götter wenig

---

[1]) Man sehe die Zusammenstellung bei Bergaigne III. 199.

darauf angelegt waren, von sittlichem Inhalt mehr als eine oberflächliche Färbung anzunehmen, giebt der weitere Verlauf der indischen Religionsgeschichte. Für ein Zeitalter, das so tief von sittlichen Problemen berührt war wie das des alten Buddhismus, lagen doch die Gipfelpunkte ethischer Vollkommenheit durchaus anderswo als in den Regionen der Götterwelt; das Dasein des buddhistischen Gottes hat seinen Inhalt eigentlich nur darin, dass er durch unermessliche Zeiträume „im Himmel sich freut“.

Ein andres Verhältniss aber zum Sittlichen als jenes, welches der Gott als Gott hat, kann das sein, welches ihm kraft seines individuellen Characters zukommt. Wir haben bereits oben (S. 195 fg.) dargelegt, dass schon von indoiranischer Zeit her die Ādityas und besonders der grösste unter ihnen, Varuṇa, vor den andern Göttern als Begründer und Beschützer des Ṛta, des in der physischen wie in der moralischen Welt geltenden Gesetzes gedacht wurden. Als Götter der grossen Himmelslichter — ihrem ursprünglichen Wesen nach — verkörpern sie die am Firmament sichtbarst manifestirte Ordnung alles Geschehens; als allschauend sind sie Kenner auch der geheimsten menschlichen Sünden. „Sie durchschauen was krumm und gerade ist; Alles, auch das Höchste, ist den Königen nahe“. „Wer steht und wer geht, wer umherwankt, wer heimlich schleicht und wer hervorstürzt, was zwei zusammensitzend berathen, das weiss König Varuṇa als Dritter“[1]). Verkörpert ist die allesschauende Macht dieser Götter in ihren „Spähern“, die nie das Auge schliessen[2]). Sollte nicht, mag hier beiläufig gefragt werden,

[1]) Ṛv. II, 27, 3; Av. IV, 16, 2.

[2]) Dass diese Späher ursprünglich die Sterne sind, ist möglich, aber durch die von Bergaigne III, 167 gesammelten Stellen nicht erwiesen. Für die ṛgvedischen Dichter konnte jene Vorstellung kaum noch lebendig gewesen sein, da jede Beziehung der Späher auf die Nacht zu fehlen scheint. Uebrigens ist es auch ohne die Annahme eines solchen natür-

in dieser zur ursprünglichen Naturbedeutung der Ādityas hinzugetretenen Rolle derselben als Erschauer aller Sünden die Erklärung dafür liegen, dass entgegen der natürlichen Voranstellung des Mitra (Sonne) vor Varuṇa (Mond) — welche Reihenfolge auch durch die Sprache (S. 193 Anm. 1) als anfänglich vorhanden erwiesen wird — doch für die religiöse Entwicklung im Veda wie im Avesta das Hauptgewicht auf Varuṇa (Ahura) fällt? Von den beiden grossen Ādityas ist Varuṇa der nachtbeherrschende Gott: den Schutz der Nacht suchen die Sünden auf, und so ist er es, welchem vor seinem den Tag regierenden Genossen der Kampf gegen die Sünde, der Schutz des Ṛta zufallen muss[1].

Ueberall aber macht sich, wenn wir den Anschauungen von Sünde und Sühnung nachgehen, das Nebeneinanderstehen und theilweise Sichvermischen derselben beiden grossen Vorstellungsreihen bemerkbar, welche uns genau entsprechend schon oben bei der Betrachtung des Verhältnisses von Varuṇa zum Ṛta (S. 199 fg.) entgegentraten: die Auffassung der Sünde einerseits als einer Wesenheit, die vermöge ihrer eignen Natur, andrerseits als einer solchen, die durch Eingreifen der Gottheit dem Schuldigen Verderben bringt.

Es ist nöthig, bei diesem Punkt etwas länger zu verweilen, die Vorstellungen von der Wirkungsweise der Sünde eingehender zu betrachten.

Zunächst hat die Sünde ihr eignes, unabhängiges Dasein.

---

lichen Substrats begreiflich genug, dass man Götter, die alles Verborgene wissen sollen, mit Spionen ausgestattet hat.

[1]) Mitra übrigens, der im Veda im Ganzen als eine an zweiter Stelle stehende Doublette des Varuṇa erscheint, hat — von indoiranischer Zeit her — die Specialität, Hüter der Verträge, der Freundschaftsbündnisse zu sein. Daher das besondere Gewicht, welches da wo von ihm die Rede ist den Ausdrücken *satya* (wahrhaft, d. h. am Worte festhaltend) und *yātayati* (vereinigen, in Einklang bringen) zukommt. Vgl. oben S. 186 Anm. 1.

Wie Krankheiten und ähnliche schadenbringende Potenzen als bald festere, bald luftig flüchtige Stoffe gedacht werden, die man mit Wasser abwaschen, durch Feuer verbrennen, durch zauberkräftige Amulete wegbannen, auf mancherlei andre Art entfernen kann, so wird auch die Sünde (*enas*, daneben *āgas*) vorgestellt: wie sollte man diese dem Thäter schadenbringende Macht anders als nach dem Vorbild andrer schadenbringender Mächte und als in der jenen übrigen zukommenden Concretheit auffassen[1])? Besonders häufig ist die Vorstellung der Fessel oder Schlinge, in welche der Sünder sich verwickelt. Auch diese Auffassung kommt der Sünde gemeinsam mit andern verderblichen Mächten zu: so wird von den Fesseln des Todes, den Fesseln der Krankheit gesprochen oder die Krankheit ihrerseits die Fessel des Verderbens (Nirṛti) genannt. Der Sünder, scheinbar vielleicht noch frei und glücklich, wird doch von einer Fessel gehalten, von der er sich nicht losmachen kann. Hier liegt natürlich die Vorstellung des sündenstrafenden Gottes nahe als dessen, der die Fessel anlegt, die Schlinge ausspannt u. dgl., aber dies Moment ist keineswegs unentbehrlich; die Fessel ist eben die Sünde selbst, die mit ihrer verderbenbringenden Macht dem Schuldigen anhaftet. So betet man zu Soma und Rudra um Befreiung von der „an unserm Leibe festgebundenen Sünde, die wir begangen haben“, und man betet zu Varuṇa: „Löse von uns die Sünde, die wir begangen haben“[2]). Diese Sündenfessel scheint gedacht als in Form einer Schlinge ausgespannt, in welcher der Uebelthäter sich fängt: so betet

[1]) So steht das *enas* auf einer Linie mit Behextheit (Av. V, 30, 2—4), mit Schmutz, mit bösen Träumen (Av. X, 5, 24), mit *pāpman* (VI, 113, 1. 2) etc. Die Schuld des Brahmanenmordes nimmt der Thäter Indra in die Hand und trägt sie ein ganzes Jahr mit sich herum bis es ihm gelingt sie abzulegen (Taitt. Saṃh. II, 5, 1, 2).

[2]) Ṛv. VI, 74, 3: I, 24, 9, vgl. Bergaigne III, 161 fg.

man über die geöffnet daliegenden Fesseln „hinwegzugelangen wie mit einem Wagen und Rossen“[1]).

Es versteht sich von selbst, dass die äusserliche, so zu sagen sinnliche Auffassung der Sünde, welcher wir hier begegnen, sich auch darin zeigen muss, dass das subjective Moment des sündigen Willens noch weit davon entfernt ist zu entscheidender Geltung gelangt zu sein; das Wesentliche ist das objective Factum der sündigen That. Auch die unwissentliche, auch die im Schlaf begangene Sünde[2]) ist Sünde. Und weiter führt die ganze hier herrschende Auffassungsweise, insonderheit die Vorstellung der Sünde nach Art einer krankheiterzeugenden Substanz zu der Consequenz, die für alle niederen Stufen ethischer Betrachtung characteristisch scheint: zu der Auffassung, dass die Schuld keineswegs allein dem Schuldigen anhaftet, sondern auf den verschiedensten Wegen auf andre Personen übergehen kann[3]). Besonders geht sie über auf dem Wege, welcher der nächste ist, vom Vater[4]) auf den Sohn. Wenn der Dichter um Befreiung betet „von aller Sünde des Trugs, die wir von den Vätern ererbt und die wir selbst gethan haben mit unserm Leibe“ (Ṛv. VII, 86, 5), darf daraus entnommen werden, dass man hierin die beiden hauptsächlichen Möglichkeiten sah, wie man zu einer Sündenlast kommen konnte: eigne That und väterliches Erbtheil. Aber auch auf andern Wegen konnte man in Schuld gerathen. Der schwarze Vogel, der die verhängniss-

[1]) Ṛv. II, 27, 16. Auf die Vorstellung der daliegenden Schlinge führt es auch, wenn die Götter gebeten werden, den Menschen nicht zu fangen wie einen Vogel, Ṛv. II, 29, 5. Vgl. noch Av. IV, 16, 6; VIII, 8, 16.

[2]) Siehe Vāj. S. VIII, 13; Ṛv. X, 164, 3; Vāj. S. XX, 16.

[3]) Diese Vorstellung hat die Kehrseite, dass auch die Gutthat des Einen dem Andern zu gute kommen kann: vgl. Ṛv. VII, 35, 4 und den Abschnitt über das Leben nach dem Tode.

[4]) Ebenso von der Mutter oder andern Verwandten: Av. V, 30, 4; VI, 116, 3; X, 3, 8.

volle Substanz von der Vernichtungsgöttin (Nirṛti) her an sich trägt, kann sie durch den Unrath, den er fallen lässt, auf den Menschen übertragen; wenn das Opferthier brüllt oder mit dem Fuss ausschlagt, geht hieraus eine Schuld auf den Opferer über; das Weinen der Klageweiber bringt Sündenschuld ins Haus; Trita, dem die Götter Sünde „angewischt“ haben, wischt sie selbst den Menschen an[1]. Durchweg begegnen wir in den Texten, die sich auf Sünde und Befreiung von der Sünde beziehen, der Sorge davor, für die „von andern gethane Sünde“[2] — auch die „von Göttern gethane“ gehört dazu[3] — büssen zu müssen, und umgekehrt zeigt sich beständig das Bemühen, die selbstgethane Sünde dem Feinde aufzubürden[4].

An wem aber die Sünde haftet, bei dem ruft sie Krankheit[5] oder Tod hervor: auch Wahnsinn kann aus der „von Göttern kommenden Sünde“ hervorgehen[6]; der Sonne anhaftend bringt die Sündsubstanz Verfinsterung[7].

Das Bild von den auf dies Fluidum der Sünde bezüglichen Vorstellungen wird weiter unten durch die Erörterung

---

1) Av. VII, 64; Taitt. Saṃh. III, 1, 4, 3; Av. XIV, 2, 59 fg. (Bloomfield Am. Journ. Phil. XI, 341); VI, 113, 1.

2) Ṛv. II, 28, 9; VI, 51, 7; VII, 52, 2. So wünscht man seinerseits das eigne *enas* auf den Feind oder Gottlosen hinüber; vgl. Anm. 4.

3) V. S. III, 48; VIII, 13.

4) Siehe z. B. X, 36, 9; 37, 12.

5) Siehe z. B. Av. V, 30, 4; VIII, 7, 3.

6) Av. VI, 111, 3.

7) Av. II, 10, 8. — Vielfach begegnet man dem Gebet, dass wer dem Andern sündhaften Schaden zuzufügen trachtet, sich dabei selbst beschädigen, dass die Verwünschung sich gegen den Verwünschenden kehren möge, oder auch, wie schon erwähnt (Anm. 4), dass des Beters eigne Sünde sich dem, der ihm zu schaden trachtet, anheften möge (Bergaigne III, 190 fgg.); gewiss ist dabei die mehr oder weniger deutliche Vorstellung im Spiel, dass die Sünde durch ihre eigne Kraft dem Menschen, welcher sich ihre Infection zuzieht, verderblich wird.

des Sühncultus vervollständigt werden; dort wird zu zeigen sein, wie sich mannichfacher Zauber auf die Beseitigung jener Substanz richtete, wie man sie wegwusch, abwischte, verjagte, verbrannte, sie gleich einer Krankheit durch Heilkräuter überwand. Hier sei nur noch hervorgehoben, wie diese Anschauungen von Schuld und Sühne der Verinnerlichung und Vertiefung des sittlichen Bewusstseins ernste Hindernisse bereiten mussten. Wo sich die Schuld, wie sie äusserlich anfliegen konnte, so auch durch äusserliche Mittel entfernen liess, wo die Wasser wegwuschen, „was für Trug man begangen, was für Unrecht man geschworen“ (I, 23, 22), war es schwer, dass sich ernstere und tiefere Gefühle als die einer oberflächlich vorsichtigen Scheu vor der Berührung mit der gefährlichen Schuldsubstanz entwickeln konnten; man blieb fern von der Forderung einer in der Tiefe des Innern sich vollziehenden Ueberwindung der Schuld. Mit ähnlichen Sprüchen, wie man sie anwandte um Fieber zu vertreiben oder Gedeihen der Heerden zu bewirken, sicherte man sich auch die Hilfe des Agni, um von ihm, wenn man „versprochen hatte, was man nicht erfüllen wollte“, „wieder in die Welt des Guten“ eingesetzt zu werden (Av. VI, 119). In einem Ton ruhiger Geschäftsmässigkeit, dem jede Spur innerer Bewegung fern lag, betete man zu ihm: „Was wir durch Besprechung, durch Wegsprechung, durch Zusprechung gefehlt haben, schlafend oder wachend: alle bösen Thaten, die verhassten, soll Agni weit von uns hinwegschaffen[1])“ (Ṛv. X, 164, 3).

Man würde freilich die Vielfältigkeit der im Veda neben

[1]) Wenn auch die Befreiung von der Sünde hier an die Action eines Gottes geknüpft wird, ist es doch unter den beiden von uns zu sondernden Auffassungsarten — die Schuld schadend durch ihr eignes Wesen und durch Erweckung des göttlichen Zorns — offenbar die erstere, die hier vorliegt. Der Gott wirkt als Entferner der schädlichen Potenz. Vgl. unten S. 293.

einander hergehenden Strömungen verkennen, wollte man glauben, dass in den Formen so äusserlichen Sühnzaubers und Sühnopferwesens sich die Stellung des altindischen religiösen Denkens zur Idee der Schuld vollständig und erschöpfend ausgedrückt habe. Es fehlt doch nicht an Aeusserungen der geistlichen Dichter, in welchen die Sprache der von dem Bewusstsein ihrer Sünden verfolgten Seele ernst und aus der Tiefe dringend sich vernehmen lässt. Solche Aeusserungen pflegen es nicht mit der durch Zauber oder durch die Action eines hilfreichen Gottes bewirkten Entfernung der unpersönlichen Sündsubstanz, sondern mit der Versöhnung des sündenstrafenden göttlichen Zorns zu thun zu haben: und so werden wir darauf geführt, von einer zweiten Seite der Sündvorstellung zu sprechen, die Schuld, welche wir bisher als eine durch ihre eigene Kraft wirkende Wesenheit vorgestellt fanden, nun in ihrer Verbindung mit dem göttlichen Zorn, dem göttlichen Eintreten für die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung zu betrachten[1]).

Wie sich das unpersönliche physische und sittliche Weltgesetz (Ṛta) mit den „Geboten des Varuṇa" deckt (S. 199 fg.), so ist die Sünde eine Verletzung von Varuṇas Geboten oder Ordnungen. Man betet zu Varuṇa: „Wenn wir aus Unbedacht deine Ordnungen verletzt haben, thu uns kein Leid, o Gott, für diese Sünde (*enas*)"[2]). Die Fesseln oder Schlingen,

---

[1]) Man kann sagen, dass die erste Auffassung der Sünde überwiegend ihren Sitz im Atharvaveda, die zweite im Ṛgveda hat. Auch hier wird man sich hüten müssen, von dem Alter der Texte auf das relative Alter der Vorstellungen zu schliessen. In der That erklärt sich die betreffende Divergenz zwischen Ṛv. und Av. vollkommen aus dem verschiedenen Inhalt der beiden grossen Sammlungen. In Zauberliedern, die es natürlich auch mit mannichfachem die Schuld oder ihre Folgen entfernendem Zauber zu thun haben, muss selbstverständlich die Vorstellung von der Sünde anders erscheinen, als in den Hymnen an die grossen Götter, in welchen deren Wirken durchweg im Vordergrund steht.

[2]) Ṛgveda VII, 89, 5.

in welchen der Sünder sich fängt, von denen wir sahen, dass sie die Sünde selbst darstellen, sind zugleich auch Fesseln des Varuṇa; er hat sie ausgespannt: er hält mit ihnen den Schuldigen fest. Derselbe Dichter, welcher an einer oben (S. 288) angeführten Stelle die Götter Soma und Rudra um Befreiung von der „an unserm Leibe festgebundenen Sünde, die wir begangen haben" anruft, fährt fort: „Löset uns von der Fessel des Varuna". Neben dieser besonders häufig begegnenden Vorstellung von Varuṇas Fessel finden sich andre ähnliche Wendungen. Namentlich ist von seinem Zorn die Rede, der auf das Engste mit der Vorstellung der Sünde verknüpft ist: „Ich suche nach meiner Sünde . . . Einmüthig sagen mir die Weisen: Varuṇa ist's der dir zürnt"[1]. In seinem Zorn sendet er Krankheit[2], giebt den Schlägen der Feinde preis, verkürzt das Lebensalter, stürzt die Gottlosen in die Tiefe; die ihm und Mitra dienenden düstern Truggeister (*druhas*) verfolgen die Sünden der Menschen[3].

Es kann scheinen, dass in dieser Ueberlegenheit Varuṇas, dem Truggeister dienen, dem auch der Listige nicht entgeht, selbst ein Element niederer Listigkeit enthalten ist. Die Ādityas werden „untrüglich, selbst trügend" genannt[4]; man spricht von ihrer „Wundermacht, mit der sie täuschen, ihren Schlingen, die für den Betrüger geöffnet sind"; man hofft auf Agnis Schutz wider den Trug (*dhūrti*) des Varuṇa[5]. Das an einer dieser Stellen erscheinende Wort *māyā* (Wunder-

---

[1]) Ṛv. VII, 86, 3, vgl. unten S. 296. Aehnlich finden wir Sünde und Zorn der Maruts verbunden: „Wenn sie im Verborgenen oder wenn sie offen in Zorn gerathen sind, bitten wir diese Sünde den Schnellen ab" (VII, 58, 5).

[2]) Insonderheit Wassersucht: vgl. oben S. 203 Anm. 1.

[3]) Ṛv. I, 25, 2; II, 28, 7; I, 24, 11 (cf. VIII, 67, 20); IX, 73, 8; VII, 61, 5 etc.

[4]) Ṛv. II, 27, 3; ebenso Agni V, 19, 4. Siehe Bergaigne III, 199.

[5]) Ṛv. II, 27, 16; I, 128, 7.

macht) wird häufig, wie von der überirdischen Weisheit und Kunst Varuṇas, so auch von den verschlagenen Künsten böser Dämonen gebraucht[1]). Haben wir danach anzunehmen, dass Varuṇa diesen Dämonen in ihrer tückischen und hinterhaltigen Weise ähnlich vorgestellt wurde?

Mir scheint diese Auffassung, die in der That ihren Vertreter gefunden hat[2]), doch darauf zu beruhen, dass die Tragweite einseitig ausgewählter Sentenzen, unvollständig erwogener Ausdrücke falsch geschätzt worden ist. Vor allem ist daran zu erinnern[3]), dass dem Wort *māyā* an sich ebenso wenig eine niedrige wie eine erhabene Färbung zukommt; es bedeutet einfach alles geheime Können, welches über den allgemeinen Horizont hinausreichende Thaten ausführt. Die *māyā* des Varuṇa ist es, dass er die Morgenröthen sendet, dass er in der Luft stehend die Erde mit der Sonne wie mit einem Maass ausmisst, dass die Sonne über den Himmel wandelt und dann Gewölk sie verbirgt und der Honig des Regens zur Erde herabträufelt[4]). Es ist klar, dass es sich bei alledem nicht um List und Tücke, sondern allein um geheimes, unbegreifliches Können handelt. Dass dies Können im einzelnen Fall auch die Form der List annimmt, braucht nicht ausgeschlossen zu sein: wenn jenes aber im Veda als eine hauptsächliche Eigenschaft des Varuṇa erscheint, ist man darum noch schlechterdings nicht zu der Auffassung berechtigt, dass List und Tücke den Grundcharacter dieses Gottes bildet. Seine Macht ist Freundin des Rechts (Ṛta); sie beschützt das Recht und straft die Sünden auch des Starken und Listigen. „Ihr warft alles Unrecht nieder; mit dem Recht seid ihr verbündet“, wird zu Mitra und Varuṇa

---

1) Vgl. die Auseinandersetzung hierüber oben S. 163 fg.

2) Geldner, Ved. Studien I, 142.

3) Siehe oben S. 163.

4) Ṛv. III, 61, 7; V, 63, 4; 85, 5; VIII, 41, 3. Vgl. überhaupt über die *māyā* Varuṇas die Sammlungen Bergaignes III, 81.

gesagt (Ṛv. I, 152, 1). Und zu den Ādityas: „Bei den Einfältigen seid ihr, ihr Götter“ (Ṛv. VIII, 18, 15). Sie heissen „im Recht stark“; „sie sind erstarkt in der Wohnung des Rechts“[1]). Was von allen Göttern gesagt wird, bezieht sich auch auf sie: „Herrlich ist die Gnade der Götter, welche in Geradheit wandeln“ (I, 89, 2). Wo immer der Gegensatz von Gerade und Krumm, von Ehrlichkeit und Doppelzüngigkeit den vedischen Dichter beschäftigt, erscheinen durchweg die Götter — und unter ihnen an erster Stelle Varuṇa und die Ādityas — als die Freunde und Beschützer des Guten.

Nur darf man freilich diesen Bund zwischen Varuṇa und dem Recht nicht nach modern-christlichen Maassstäben bemessen. Den Feind betrügen galt dem vedischen Inder für gut und recht[2]), und es hätte ihm bedenklich geschienen, auf eine Ueberwindung des Listigen zu hoffen ausser durch überlegene List. Damit ergiebt sich von selbst, in welchem Sinn die oben angeführten Aeusserungen über Varuṇas und der Ādityas Trugkünste zu verstehen sind. Die Dichter sagen es ja auch selbst: die Truggeister Mitras und Varuṇas verfolgen die Sünden der Menschen; für den Betrüger sind ihre Schlingen geöffnet. Gegen die Guten und Frommen aber ist Varuṇa wahr und treu; wo er zürnt oder durch seine Trugkünste schadet, weiss der von ihm Verfolgte — anders als bei dem Zorn Rudras — dass es Sündenschuld ist, um deren willen Varuṇa ihn straft[3]). Und indem er selbst dem Gott nicht übermüthigen Trotz entgegenstellt, sondern seine Schuld zu erkennen und Varuṇa zu versöhnen sucht, vertraut er darauf, dass sich Jener ihm nicht als tückischer und schadenfroher Feind, sondern als gütiger Erbarmer zeigen

---

[1]) Und viel Aehnliches. Siehe die Sammlungen Bergaignes III, 258 fg.

[2]) Dies ist ein allgemeiner Characterzug aller älteren Moral: es wäre verfehlt, hierin eine Specialität des „Orientalen“ sehen zu wollen.

[3]) Ṛv. VII, 86, 4 (Bergaigne III, 156); s. unten S. 296.

wird. Wenn wir an früherer Stelle von der Errettung des Sünders durch die zauberhafte Beseitigung der unpersönlichen Sündsubstanz zu sprechen hatten, so sehen wir hier dieselbe Wirkung aus der Gnade Varuṇas fliessen, welche menschlicher Güte ähnlich durch Bitten, Demuth und auch durch Gaben erregbar, an Stelle des Zorns zu treten, die Fesseln des Sünders zu lösen bereit ist. Man opfert dem Gott[1]; man bekennt sich ihm als schuldig; man stellt ihm vor, dass man unwissentlich, in Unbedacht und Leidenschaft gesündigt habe; man beruft sich auf die alte Freundschaft mit ihm; man preist sein Erbarmen. „Zum Erbarmen wollen wir dir die Seele lösen mit unsern Gebeten, wie der Wagenlenker das angespannte Ross löst“ (I, 25, 3).

Es sei gestattet, eins der Lieder, in welchen Varuṇa um Vergebung der Sünden angerufen wird (VII, 86), in seinem vollen Umfang hierherzusetzen.

„Weise und gross ist wahrlich sein Wesen, der die beiden Welten, die weiten, auseinandergestützt hat, der das erhabene, mächtige Firmament emportrieb und beides ausbreitete, die Sterne und die Erde.

„Und mit mir selbst rede ich also: Wann werde ich Varuṇa wieder nahe sein? Welches Opfer wird er ohne Zorn annehmen? Wann werde ich guten Muthes sein Erbarmen schauen?

„Ich suche nach meiner Sünde, Varuṇa; ich begehre sie zu schauen. Zu den Verständigen gehe ich nach ihr zu fragen. Einmüthig sagen mir die Weisen: Varuṇa ist's der dir zürnt.

„Was war die grosse Sünde, Varuṇa, dass du deinen Sänger tödten willst, deinen Freund? Das sage mir, Untrüglicher, Freier! Durch meine Andacht will ich dich eilends versöhnen.

„Mache uns los von aller Sünde des Trugs, die wir von

[1] Ich verweise auf den Abschnitt über das Suhnopfer.

den Vätern ererbt, die wir selbst gethan haben mit unserm Leibe. Mache den Vasishṭha los, o König, wie einen Dieb der Vieh stiehlt, wie ein Kalb vom Bande.

„Es war nicht mein eigner Wille, Varuṇa; Bethörung war es, Trunk und Spiel, Leidenschaft und Unbedacht. In des Jünglings Fehl geräth der Aeltere. Selbst der Schlaf macht nicht frei von Unrecht.

„Wie ein Knecht will ich dem Gnädigen genug thun, dem eifrigen Gott, dass ich schuldlos sei. Den Unbedachten hat Bedacht gegeben der Gott der Arier; den Klugen fördert der Weisere zum Reichthum.

„Dies Preislied soll, Varuṇa, du Freier, dir zum Herzen dringen. Heil sei uns wenn wir ruhen, Heil wenn wir uns regen. Schützt uns stets, ihr Götter, und gebt uns Wohlsein". —

Wie der Gott, der die Listen der Bösen mit seiner höheren List überwindet, so wird in diesem Liede der Mensch, welchen nicht das Bewusstsein der Schuld an sich, sondern die Furcht vor der göttlichen Strafe zur Busse treibt, gewogen mit den Gewichten moderner Tugendlichkeit unzweifelhaft zu leicht befunden werden. Kann es den Historiker überraschen, wenn die altersgrauen Gebete des Veda nicht in vollem Einklang mit dem heute herrschenden ethischen Geschmack stehen? In gemessener, würdiger Fassung tritt der Büssende vor den Gott; da ist kein leidenschaftlicher Ausbruch von Schmerz und Angst; die Sprache, die er spricht, ist ruhig, fast kühl. Aber der Ernst des Bewusstseins, dass der göttliche Wächter des Rechts die Sünde verfolgt, und zugleich das Vertrauen auf die verzeihende Gnade gegenüber dem Bussfertigen hat sich doch hier einen Ausdruck geschaffen, dessen einfache und tiefe Beredsamkeit, selten in der Poesie des Veda, auch heute noch empfunden werden wird und dies Lied wohl als einen der Höhepunkte in dem Reich jener religiösen Dichtung erscheinen lassen mag. —

Varuṇa und die Âdityas sind die vornehmsten aber natürlich nicht die einzigen Schützer des Rechts und Bestrafer der Sünde. Dem Bedürfniss des Glaubens, die Welt des Rechts mit der Götterwelt verknüpft zu sehen, bot sich neben ihnen besonders die Gestalt Agnis dar[1]). Wir haben die Thatsache bereits an anderm Orte (S. 201) berührt und ihre naheliegenden Ursachen bezeichnet. An Agni werden Anrufungen gerichtet, welche denen an Varuṇa ganz gleichartig sind: man bittet ihn die Schuld gut zu machen, nicht fremde Schuld den Beter büssen zu lassen, die Fesseln der Sünde abzulösen, damit man vor Aditi schuldlos dastehe. Der Unterschied zwischen diesen Gebeten an Agni und denen an Varuṇa ist zunächst, dass jene in den Agnihymnen zwischen andern Anrufungen aller Art weniger hervortreten, während sie den Hauptinhalt der Varuṇa gewidmeten Lieder bilden. Aber auch davon abgesehen drückt sich die besondere Natur Agnis in einigen speciellen Nuancen aus. Varuṇa ist der höchste, Agni der den Menschen nächste Durchschauer von Recht und Unrecht. Der die menschlichen Wohnungen mitbewohnende Gott, der Vermittler zwischen Erde und Himmel ist der natürliche Vermittler auch zwischen menschlicher Gerechtigkeit, menschlicher Schuld und ihren göttlichen Richtern: ein Vermittler zunächst indem er den oberen Göttern Bericht über die Menschen erstattet, sodann indem er, der Menschen treuer, durch täglichen Verkehr mit ihnen verwachsener Freund, sich bei den Göttern für sie verwendet. „Wie wirst du, Agni, uns vor Varuṇa, wie vor dem Himmel schelten? Welche unsrer Sünden? Wie wirst du zum gnädigen Mitra, zur Erde sprechen? Was wirst du dem Aryaman, was dem Bhaga sagen?“[2]). „Du, o Agni, wende kundig

[1]) Ueber diese Seite am Wesen Agnis ist der grösste Theil der Materialien bei Bergaigne III. 169 fgg. zu finden.

[2]) Ṛv. IV, 3, 5. Die Reihe der Götter, zu welchen Agni sprechen

den Zorn des Gottes Varuṇa von uns ab . . . Sei uns, Agni, der nächste mit deiner Hilfe, ganz nahe beim Aufleuchten dieser Morgenröthe. Reich an Gnaden opfere uns den Varuṇa hinweg. Komm herbei zum Erbarmen. Lass dich von uns rufen." „Er behüte uns vor des Varuṇa Trug, vor des grossen Gottes Trug"[1]).

Wir gehen hier nicht die ganze Reihe der Gottheiten durch um für jede einzelne die bald häufigeren, bald selteneren — überwiegend doch ziemlich seltenen — Zeugnisse über ihre Rechtsfreundschaft, ihren Hass gegen die Sünder zu sammeln. Nur die Stellung des gefeiertesten aller vedischen Götter möge hier in ihrem Contrast zu derjenigen Varuṇas noch kurz betrachtet werden[2]).

Auch Indra erscheint hier und da als Verfolger der Sünde. Wie sollte der mächtigste Gott von dieser Sphäre der Thätigkeit ganz ausgeschlossen bleiben, wie der starke Schläger, der reiche Gnadenspender nicht auch als Schläger der Bösen, als Gnadenspender für die Gerechten gedacht werden? „Er hat sie alle, die grosse Sünde begangen hatten, mit seinem Geschoss getödtet ehe sie es ahnten". Von sich selbst sagt er: „Ich bin der Tödter dessen, der keine Opfermilch spendet, des Menschen der die Wahrheit zum Trug macht, der krumme Wege geht, des Leeren": — bezeichnend übrigens wie hier die Vorstellung des Bösen sich mit der des nicht Opfernden vermischt. Auch in einem Indrahymnus (IV, 23) findet sich Preis des Ṛta mit seinen starken Festen, des Ṛta, dessen Ton auch durch das taube Ohr sich hindurchbohrt. Und wie Varuṇa wird Indra angerufen: „Schlage

wird, geht in den folgenden Versen noch weiter: schon Bergaigne (III, 206) hat bemerkt, dass Indra (s. über diesen sogleich) nicht unter ihnen erscheint.

[1]) IV, 1, 4. 5; I, 128, 7.

[2]) Bergaigne ist uns hier in dem ausgezeichneten Capitel III, 200-209 vorangegangen.

uns nicht für eine Sünde, nicht für zwei und drei, nicht, o Held, für viele"[1]). Aber schon die Spärlichkeit, mit welcher diese und ähnliche Aeusserungen in der ungeheuren Masse der Indrahymnen erscheinen, deutet darauf hin, dass es sich hier nicht um das eigentliche Wesen Indras, sondern um eine zufällige und nebensächliche Ausschmückung, um eine Uebertragung von den Ādityas her handelt. Indra der Bestrafer der Sünde ist doch nicht ganz der wahre Indra: der wahre ist der Beschützer des Opferers, der Feind des Geizigen, dessen der keinen Soma presst[2]). Heisst es von ihm, dass er den übermüthigen Prahler vernichtet, so spielt er dabei nicht die Rolle eines Dieners der ewigen Gerechtigkeit, sondern er ist der mächtige Herr, der es übel vermerkt, wenn sich ein Andrer neben ihm zu brüsten wagt. Uebrigens zeigt eine Reihe vedischer Aeusserungen, welche ihn zu Varuṇa in Contrast stellen, ganz ausdrücklich, dass es nicht Indra war, den man als den eigentlichen Herrn über Recht und Unrecht kannte. Hierher kann man es schon rechnen, wenn Indra einmal als der Bekämpfer und Vernichter derer gefeiert wird, welche die Satzung des Mitra und Varuṇa brechen (X, 89, 8. 9): die Sünde ist eben eine Verletzung nicht des Indra, sondern jener Götter, und nach diesen als den ausschlaggebenden Ordnern des Rechts kommt erst Indra, der seinen starken Arm ihren Satzungen zur Verfügung stellt. Besonders bezeichnend aber sind hier Aeusserungen wie die folgenden[3]): „Aditi, Mitra und Varuṇa! Erbarmt euch unser, was für Sünde wir auch gegen euch begangen haben. Möge ich weites Licht gewinnen, o Indra, sonder Furcht. Mögen

---

[1]) II, 12, 10: X, 27, 1: IV, 23, 8 fgg.: VIII, 45, 34.

[2]) V, 34, 4 heisst es ganz ausdrücklich von Indra: „Er weicht nicht vor Sündenschuld (des Menschen) zurück" — d. h. er lässt sich durch sie nicht hindern mit ihm Freundschaft zu halten. Freilich wird auch anders gesprochen, s. Bergaigne III, 201.

[3]) Ṛv. II, 27, 14: VII, 84, 2: Bergaigne III, 207.

die grossen Finsternisse uns nicht bezwingen." „Varuṇas Zorn verschone uns, Indra schaffe uns weiten Raum." Immer steht neben den Âdityas, den zürnenden und sich erbarmenden Hütern des Rechts, Indra in einer andern Rolle, als der um Sünde und Gerechtigkeit wenig bekümmerte gnadenspendende Freund seiner Verehrer, der Angehorige einer Götterwelt, welche zunächst dem menschlichen Begehren nach Macht und Reichthum zu dienen bestimmt der Welt der sittlichen Ideen gleichgiltig gegenüberstand und nur langsam und oberflächlich mit ihr in Berührung getreten ist.

DRITTER ABSCHNITT.

Der Cultus.

Allgemeiner Ueberblick.

Das Handeln des Menschen gegenüber den Göttern und Geistern sucht ihr Wohlwollen zu gewinnen, ihr Uebelwollen fernzuhalten. Die Doppelseitigkeit dieses Strebens und die doppelte Natur des Cultus als Pflege und als Abwehr der überirdischen Mächte stehen in enger Berührung mit einander ohne sich doch vollkommen zu decken. Denn die Bemühung sich vor dem übelwollenden Gott oder Geist zu schützen kann die Gestalt der Abwehr doch nur da annehmen, wo nicht die Uebermacht des Feindes alle Hoffnung auf Erfolg der menschlichen Kraft und Kunst ausschliesst: im andern Fall bleiben auch dem feindlichen Gott gegenüber nur die Mittel der cultischen Pflege übrig, durch die man ihn bewegt sich gutwillig zu entfernen oder verweilend seinen Grimm in Güte zu verkehren.

Der Cult der grossen vedischen Götter stellt sich daher unter allen Umständen als Pflege dar: als eine Pflege, welche, da die grossen Götter ganz überwiegend als wohlwollende Mächte angesehen wurden, nur verhältnissmässig selten den Zug aufweist, dass der Verehrer den Gott, indem er ihn anbetet und speist, zu entfernen sucht: dies die characteristische

Eigenthümlichkeit namentlich des Rudracultus[1]. Unter den kleinen dämonischen Mächten dagegen überwiegen die feindlichen. Ihnen glaubt sich der Mensch gewachsen durch Macht und List, vor Allem auch durch den Beistand seiner Freunde, der segenbringenden grossen Götter; hier nimmt daher der Cultus ganz vorherrschend die Form der Abwehr, des offenen — gelegentlich auch des versteckten — Krieges an[2]. Ein doppeltes Gesicht endlich zeigt der Todtencult. Die Seelen der hingegangenen Väter sind ihren Kindern zugleich freundliche und unheimliche Mächte; sie verlangen Pflege, aber sobald sie diese erhalten haben, tritt Abwehr dagegen ein, dass sie ihre gefährliche Nähe nicht über die Zeit hinaus den Lebenden aufdrängen[3].

Die Pflege des Gottes, von den bescheidenen Spenden an die kleinen Wesen im Geisterreich bis hinauf zu jenen grossen Darbringungen, mit welchen der wohlhabende Opferer die hohen und höchsten Herren dieses Reichs verehrte, besteht vornehmlich in der Gabe von Speise und erfrischendem oder berauschendem Trank, also im Opfer: wobei sich von selbst versteht, dass diese gastliche Aufnahme des Gottes gewisse nebensächliche Aufmerksamkeiten wie das Darbieten eines bequemen Sitzes, von Wohlgerüchen u. dgl. mit umfasst

---

1) Das stehende Verbum, das in Bezug auf Rudra und ähnliche Wesen gebraucht wird in dem Sinne von „ihm seinen Theil geben und ihn dadurch abfinden und zur Ruhe bringen“, ist *ava-dā*, *nir-ava-dā*. vgl. Ṛv. II, 33, 5 und die zu dieser Stelle in den Sacred Books XXXII. 430 gesammelten Materialien: dazu noch Taitt. Saṃh. II. 6. 6. 6: Taitt. Ar. V. 8, 9 etc.: vgl. auch Pañc. Br. IX, 8, 3.

2) Wobei nicht ausgeschlossen ist, dass man zuweilen auch gegen böse Geister gütliche Mittel wie Spenden und Verehrungsbezeugungen versuchte. Wir kommen im Abschnitt über das Zauberwesen hierauf zurück.

3) Den Todtencult schliessen wir von der folgenden Darstellung des Cultus aus und betrachten ihn in einem eignen Hauptabschnitt zusammen mit den Vorstellungen über das Leben nach dem Tode.

oder doch umfassen kann. Gaben von Kleidung scheinen — dies ist nicht unauffällig — nur im Todtencult, nicht für die Götter vorzukommen, welche doch auch als bekleidet gedacht wurden; ebensowenig begegnen, soviel ich sehe, Gaben von solchen zur Ausrüstung des Gottes gehörigen Gegenständen wie Waffen, Streitwagen und dergleichen. Vermogensobjecte vollends, die uber das zum persönlichen Gebrauch Gehörige hinausgehen, scheinen im vedischen Cultus dem Gott nicht dedicirt worden zu sein. Dies beruht wohl einerseits darauf, dass die cultische Sitte ihren Grundzügen nach in ein Zeitalter zurückgeht, dem ein ausgebildetes Privateigenthum, also auch die Idee eines göttlichen Privateigenthums noch fremd war, andrerseits wird es mit dem Fehlen von Gotteshäusern, in welchen solches Eigenthum hätte aufbewahrt werden können, zusammenhängen.

Zu den Gaben treten selbstverständlich einladende und lobpreisende Reden, vielfach in metrischer Form, dazu Gesang und hier und da Instrumentalmusik; auch durch Tanzaufführungen suchte man den Gott zu ergötzen. Die nicht selten im Ritual begegnenden Dialoge — theologische Räthselfragen mit ihren Auflösungen sowie Gespräche von obscönem Inhalt — sind vielleicht auch wenigstens theilweise als zur Unterhaltung des Gottes bestimmt anzusehen, einige andre dem Cultus angehörige Acte dagegen, bei welchen man an eine ähnliche Erklärung denken könnte — z. B. Wagenrennen, Pfeilschiessen, Würfelspiel, sexuelle Handlungen — sind allem Anschein nach nicht dem Ergötzen des Gottes gewidmet, sondern vielmehr Zauberhandlungen, durch welche der Opfernde sich Stärke, Glück, Fruchtbarkeit seiner Weiber u. s. w. zu sichern suchte[1]).

Das Opfer soll dem Menschen die Gnade des Gottes,

[1]) Das cultische Wagenrennen u. dgl. wird daher in dem Abschnitt über das Zauberwesen behandelt werden.

sei es im Allgemeinen, sei es bestimmte Erweisungen derselben, gewinnen: man kann es also als **Bittopfer** bezeichnen. In gewisser Weise ein specieller Fall des Bittopfers ist das **Sühnopfer**: hier ist es das Vergeben, das Nichtstrafen einer Schuld, auf das sich die Bitte richtet[1]). Wir behalten die nähere Erörterung des Sühnopfers einem eignen Abschnitt vor. Eigentliche **Dankopfer** sind dem vedischen Cult völlig oder doch nahezu fremd, wie der vedischen Sprache das Wort „danken" fremd ist. Riten, die für Dankopfer gehalten werden könnten, scheinen sich bei genauerer Betrachtung doch durchgehend oder fast durchgehend als Bittopfer zu erweisen. So das Erstlingsopfer von den Feldfrüchten[2]), welches ganz offenbar nicht auf den bereits empfangenen, sondern auf neuen, für die Zukunft erbetenen Segen der Götter hinblickt — beiläufig bemerkt übrigens, wie es scheint, nicht so sehr auf die Hoffnungen der nächsten Ernte, wie auf den gedeihlichen Genuss der vorhandenen[3]). Auch das angebliche

---

[1]) Jac. **Wackernagel**, Ueber den Ursprung des Brahmanismus S. 17 sagt: „Das indogermanische Opfer kann vor Allem nicht Sühnopfer sein: denn wie kann Darbringung der eignen Nahrung sühnen?" Sie kann es, insofern sie das Wohlwollen des Gottes, in dessen Hand Strafen und Verzeihen steht, wachruft. Dass es daneben andre Verfahren des Sühnens giebt — vielmehr Zauberhandlungen als eigentliche Opfer — wird unten dargelegt werden.

[2]) Siehe über dasselbe B. **Lindner** im Festgruss an O. v. Böhtlingk, S. 79 fg.

[3]) Dasselbe würde im Ton primitiveren Cultwesens ausgedrückt heissen: man fürchtete den Zorn der Geister, wenn man sie nicht gleich im Anfang des Genusses der neuen Ernte durch Gaben befriedigte. — Die, wie ich glaube, an sich allein natürliche Beziehung des Ernteerstlingsopfers auf Wünsche, welche *diese*, nicht folgende Ernten betreffen, wird durch die zugehörigen Sprüche bestätigt. „Er spricht über die zu kostende Speise: „Ich fasse dich, dem Prajāpati eine Spende, mir zum Glück, mir zum Ruhm, mir zum Speisesegen". Mit dem Spruch: „Aus dem Guten habt ihr uns zum Bessern geführt, Götter! Durch dich, die Nahrung, mögen wir dich erlangen. So gehe du Labung spendend, Saft! in uns ein:

Dankopfer nach der Geburt eines Sohnes[1]) ist in der That durchaus ein Bittopfer; es handelt sich, wie ausdrücklich ausgesprochen wird, darum, den Neugebornen „mit dem Glanz der Heiligkeit zu läutern, ihm Schärfe zu verleihen, ihm Speisesegen zu verleihen, ihm Kraft der Sinne zu verleihen, ihm Vieh zu verleihen". Auch dann lag selbstverständlich kein Dankopfer vor, wenn — was nachweislich vorkam — schon in vedischer Zeit die später beliebte Sitte des Gelübdes geübt wurde[2]): die für den Fall einer bestimmten Gnadenerweisung dem Gott versprochene, nach deren Eintritt ihm geleistete Gabe ist natürlich nichts Andres als ein Bittopfer mit verschobenem Zeitpunkt. Gegen einige weitere Fälle von Opfern, die man versucht sein könnte als Dankopfer aufzufassen, stellt die genauere Betrachtung gleichfalls Bedenken heraus. Eine Aufzählung von Königen, welche mit der „dem Indra heiligen grossen Salbung" geweiht sind, sagt von Jedem, dass er „über die ganze Erde siegreich herumgezogen ist und das Opferross geopfert hat"[3]). Soll danach das Rossopfer als Dankopfer für grosse Siege aufgefasst

sei Heil uns für Mensch und Thier" kostet er, mit Wasser es besprengend, dreimal". Ṣānkhāyana G. III, 8.

[1]) Taitt. Saṃh. II, 2, 5, 3; Schwab Altind. Thieropfer S. XIX A. 6. — Aehnlich wie das Opfer des Vaters, dem ein Sohn geboren ist, wird das Opfer dessen, der tausend Stück Vieh besitzt (Taitt. Saṃh. II, 1, 5, 2) zu beurtheilen sein: vgl. über besondere Erfolge als Vorbedingung eines Opfers noch S. 307 Anm. 2.

[2]) So versprach man im Namen eines Wahnsinnigen Agni eine Darbringung, wenn der Kranke genesen würde (Av. VI, 111, 1). — Taitt. Saṃh. VI, 4, 5, 6 heisst es: „Er soll (zum Gott) sagen: „Tödte den und den, dann will ich dir opfern". Dann tödtet ihn (der Gott) nach dem Opfer verlangend". — Ein Beispiel eines Gelübdes aus der vedischen Literatur giebt die Ṣunaḥṣepa-Geschichte. Der kinderlose König „wandte sich an den König Varuṇa: lass mir einen Sohn geboren werden, den will ich dir opfern". Ait. Br. VII, 14.

[3]) Aitareya Br. VIII, 21 fg.

werden? Es mag zu einem solchen geworden sein. Aber die nähere Betrachtung des betreffenden Rituals erweist, wie ich meine, mit voller Klarheit, dass ursprünglich wenigstens auch hier ein Bittopfer vorlag: es wurde Unwiderstehlichkeit, Sieg, eine mit Glanz und Reichthum gesegnete Regierung vom Rossopfer erhofft[1]). Und wenn dies Bittopfer schon errungene Erfolge zur Voraussetzung hat, so liegt darin wohl weniger das Moment des Dankes als die Vorstellung, dass die betreffenden Wünsche bei dem Schwachen und Geringen keinen Sinn haben, ein solches Opfer vielmehr dem, der unbefugt damit spielt, gefährlich wird: „fortgespült wird wer ohne die Kräfte dazu zu haben das Rossopfer darbringt[2]). — Das Todtenopfer ferner, welches aus Anlass freudiger Ereignisse in der Familie wie einer Geburt oder Heirath gefeiert wurde[3]), weist in seinem Ritual keine Spur davon auf, dass es den Dank an die Vorfahren als Geber jenes Glücks darstellt. Es scheint sich einfach darum zu handeln, dass auch den verstorbenen Angehörigen des Hauses Anspruch auf einen Antheil an der Freudenfeier der Lebenden zuerkannt wurde; vielleicht spielt auch der Glaube mit, dass gerade der, dem ein besondres Glück zu Theil geworden ist, die meiste Ursache hat, die unheimlichen Mächte zu versöhnen. — Am nächsten dem Aussehen eines Dankopfers kommt vielleicht das in den folgenden Sätzen eines Sūtratextes[4]) vorgeschriebene Opfer: „Wenn einen der die Opfer-

[1]) Vgl. Hillebrandt in dem Festgruss an Boehtlingk S. 40 fg.

[2]) Taitt. Brāhm. bei Hillebrandt a. a. O. 41. Die Vorstellung, dass an bestimmte Opfer oder eine bestimmte besonders anspruchsvolle Form eines Opfers nur der Kraftige und Glückliche sich wagen darf, findet sich auch sonst: es sei an das Opfer erinnert, das dem „grossen Indra“ statt dem Indra dargebracht wird und nur dem auf der Spitze des Glucks Stehenden (*gataṣrī*) zukommt (Weber, Ind. Stud. X. 150).

[3]) Siehe Caland, Ueber Todtenverehrung, S. 36 fg., Altind. Ahnencult S. 37 fg.

[4]) Āṣvalāyana G. IV, 1, 1 fg.

feuer angelegt hat, Krankheit befällt, ziehe er hinaus ... Die Feuer lieben das Dorf, so wird gesagt. Nach diesem verlangend, Rückkehr zum Dorf begehrend möchten sie ihn wohl gesund machen, so wird gelehrt. Ist er gesund geworden, soll er ein Somaopfer oder ein Thieropfer oder ein gewöhnliches Opfer darbringen und wieder an der alten Stelle wohnen. Oder ohne ein solches Opfer." Vielleicht liegt hier, wie man nach der Analogie einiger der früher besprochenen Fälle glauben möchte, ein Bittopfer vor, welches der künftigen Gesundheit gilt: man wird aber kaum leugnen können, dass ein solches Bittopfer einem Dankopfer zum mindesten sehr ähnlich sieht, und wird vermuthen dürfen, dass eben Bittopfer dieser Art im Lauf der Entwicklung leicht den Ausgangspunkt für Dankopfer haben abgeben können. —

Es muss nun gefragt werden: wie wirkt das Opfer? Auf welchem Wege verschafft es dem Menschen die erstrebten Segnungen?

Ohne Zweifel ist die ursprüngliche Vorstellung die folgende. Das Opfer geht zum Gott als eine ihm gebrachte Gabe; der Opferer hofft, dass es auf die Gesinnung des Gottes wirken wird, nicht in der Form von Zwang, sondern durch Erweckung seines mächtigen Wohlwollens, das sich dann dem Menschen gegenüber bethätigt[1]).

Darf diese Vorstellung unverändert der vedischen Zeit zugeschrieben werden?

Wer unbefangen beobachtet, welche Sprache die Opferdichter des Ṛgveda den Göttern gegenüber führen, wird diese Frage im W e s e n t l i c h e n bejahen. Die ursprüngliche Vorstellung ist die herrschende geblieben; wenn sich einige

[1]) Auf einen in neuester Zeit gemachten Versuch, die Grundidee des Opfers anders zu formuliren, werden wir unten (im Abschnitt über den Speiseantheil des Opferers) zurückkommen.

Elemente anderweitiger Herkunft an sie angesetzt haben, so können diese doch den Character des Ganzen nicht ernstlich in Frage stellen. Durch den gesammten Ṛgveda finden wir in zahllosen Wiederholungen immer denselben Gedanken: diese Opferspeise, und namentlich dieser Trank — denn vorzüglich handelt es sich um den Soma — soll den Gott sättigen, erfreuen, stärken[1]). Drastisch drückt dies eine allerdings in einem jungeren vedischen Text[2]) enthaltene Geschichte aus: Indra geht zu Suṣravas und sagt: „Opfere mir, ich habe Hunger“. Jener opfert, und nun geht Indra mit dem Opferkuchen in der Hand umher. — Der Gott liebt, wie sich von selbst versteht, den Opferer; wohl hat er Nachsicht mit dem Armen, der nur Geringes geben kann[3]), aber den Geizigen hasst er. Dem Freigebigen wird er befriedigt seine Gaben spenden, wie er sie ihm früher gespendet hat. „Trinke, erstarke!“ sagt der Ṛgveda, „dein sind ja die Somatränke, die gepressten, Indra, jetzt wie sonst. Wie du den alten Soma getrunken hast, Indra, so trinke du Gepriesener heute den neuen . . . Auf, bringe herbei! Keiner soll dich hindern! Wir kennen dich ja, den Schatzherrn der Schätze. Indra, was deine grosse Gabe ist, die schenke uns, Herr der falben Rosse“ (III, 36, 3. 9). „Geniesse den Soma, stille dein Verlangen an ihm: dann wende deinen Sinn dazu Schätze zu spenden“ (I, 54, 9). „Der Held waltet unentwegter Kraft durch Indra, durch seine Mannen, der dir tiefe Somagüsse presst, o Vṛtratödter, und mit Wasser sie bereitet“ (VII, 32, 6). „Ich ward“ — Indra spricht — „des Opfernden Förderer: in jedem Kampf habe ich überwunden, die da nicht opfern“

[1]) Um in ein dem Veda nächstbenachbartes literarisches Gebiet hinüberzugreifen, sei darauf hingewiesen, dass im Avesta die Idee von dem Erstarken des Gottes durch Opfer z. B. im Tir Yasht 24 nachdrücklich ausgesprochen wird.

[2]) Pañc. Brāhmaṇa XIV. 6, 8.

[3]) Siehe die Stellen bei Bergaigne II. 227.

(X, 49, 1). In einer Formel von etwas jüngerer Herkunft redet der Opferer den Gott an: „Gieb mir: ich gebe dir. Lege hin für mich; ich lege hin für dich. Darbietung biete du mir; Darbietung biete ich dir“ (Ts. I, 8, 4, 1). Und endlich in besonders prägnanter Sprache die s. g. Sūktavākaformel[1]). Nach vollzogenen Darbringungen sagt der Priester: „Gott N. N. nahm dies Opfer an; er ist erstarkt; er hat sich höhere Macht geschaffen.“ Darauf der Opferveranstalter: „Möge dem Siege des Gottes N. N. folgend auch ich siegen.“ Immer ist es der Gott, auf den das Opfer zunächst wirkt; der Lohn, den sich der Mensch verspricht, kommt aus der Hand des Gottes; sein Wohlsein folgt dem durch das Opfer bewirkten Wohlsein des Gottes. Dem Mächtigeren sich gegenüberwissend und doch ohne das Gefühl eines unendlichen Abstandes oder eigner Unwürdigkeit, auf die altbewährte Freundschaft sich verlassend und — in einem Ton, dessen Unbefangenheit gelegentlich an Zudringlichkeit streift — sich auf sie berufend bringt der Mensch dem Gott seine Gabe, indem er „dessen rechte Hand ergreift“, wie einer der alten Dichter sagt. Die Erwartung der Gegengabe steigert sich kaum bis zu der Vorstellung, dass der Gott der Schuldner des Menschen geworden ist[2]), dass eine über ihm stehende Rechtsordnung die Bezahlung dieser Schuld von ihm fordert;

---

[1]) Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 144.

[2]) Es ist ein Irrthum Bergaignes (Rel. védique III, 164) wenn er *ṛṇa* VIII, 32, 16 erklärt *„la créance que les prêtres et les sacrifiants ont sur les dieux jusqu' à ce que leur sacrifice soit récompensé“*. Auch die von ihm II, 229 fg. zusammengestellten Materialien beweisen nichts für jene Vorstellung. Wenn es vom Gott heisst „Niemand kann von ihm sagen dass er nicht geben wird“, „nie wird der Soma ohne Entgelt getrunken“, oder wenn der Mensch den Gott häufig mahnt: „wäre ich wie du und wärest du wie ich, wurde ich dir reichlich geben“ — so ist jenes wohl die Sprache des festen Vertrauens, dieses die Sprache der dringenden Mahnung, aber eine Auffassung, welche geradezu den Gott zum Schuldner des Menschen machte, kann ich in all dem nicht erkennen.

aber man hat doch immerhin das Bewusstsein, dass bei den Beziehungen, in welchen man sich zu dem Gott befindet, dieser nicht wohl anders können wird als die empfangenen Freundlichkeiten reichlich erwidern.

Dies ist die durch die ganze Breite der ṛgvedischen Opferpoesie hindurchgehende Vorstellung und Stimmung, wie sie an Hunderten, ja Tausenden von Stellen sich ausspricht: eine Auffassung, deren immer wiederkehrendes Auftreten bei Völkern der verschiedensten Herkunft uns berechtigt, sie als die für lange Perioden der menschlichen Cultur normale und characteristische anzusehen.

Nun aber heben sich von dieser Grundlage Weiterentwicklungen ab. Zunächst an einigen Stellen des Ṛgveda die Auffassung, dass das Opfer nicht sowohl die Gunst des Gottes weckt, als vielmehr den Gott durch eine Art magischen Zwanges gefangen nimmt, ihn dem Willen des Opferers unterwirft. So heisst es[1]: „Wenn ihn (Indra) auch Andre als wir mit Kühen[2]) wie Schaaren (von Jägern) das Wild jagen, mit Milchkühen ihm auflauern" (VIII, 2, 6). Zu Indra sagt ein Priester, der ihn zu seinem Opfer einlädt: „Mögen nicht Andre dich bei sich festhalten wie Vogelsteller den Vogel"

---

[1]) Die Stellen sind die bezeichnendsten, vielleicht die einzigen wirklich bezeichnenden aus der ausführlichen Sammlung von Bergaigne II, 231 fg. An den meisten andern scheint mir doch eine die lässige Weite der poetischen Bildersprache verkennende Steifheit der Exegese dazu zu gehören, um aus ihnen die Vorstellung herauszulesen *„que le sacrificateur dispose à son gré du dieu"*. So wenn der Priester Indra zum Opfer ruft „wie die Kuh zum Melken" oder wenn es heisst dass er den Gott „wie eine Quelle von Reichthum fliessen macht", u. dgl. mehr. — Ueber die von Geldner in seinem Aufsatz über *vṛjana* (Ved. Studien I, 139 fgg.) entwickelte Theorie vom vedischen Opfer als einem Fanggarn, mit dem der Priester die Götter fängt, verweise ich auf meine Bemerkungen in den Gött. gel. Anz. 1890 S. 413 fg.

[2]) D. h. nach gewöhnlichem vedischem Sprachgebrauch (S. 5) mit Milch, die hier als Lockspeise gedacht sein wird (Geldner a. a. O. 145).

(III, 45, 1). In Bezug auf Agni, dessen sichtbarer Körper ja in der That der Gewalt des Menschen unterworfen ist, heisst es einmal: „Ueber einen solchen Agni, den Gnädigen mit scharfem Gebiss, möge der Sterbliche herrschen" (IV, 15, 5). Endlich eine Stelle, die zwar nicht das Opfer, wohl aber die Verehrung (*namas*) als eine selbst über die Götter hinausreichende Macht hinstellt. Ein Dichter, der den Âdityas seine Verehrung darbringt, um von Schuld frei zu werden, verherrlicht die Macht der Verehrung: „Gewaltig ist die Verehrung. Die Verehrung mache ich mir geneigt. Die Verehrung trägt Himmel und Erde. Verehrung den Göttern! Die Verehrung herrscht über sie. Auch die begangene Schuld mache ich gut durch Verehrung" (VI, 51, 8).

Schon die Seltenheit derartiger Aeusserungen von der Macht des Menschen über den Gott[1]) zeigt, dass auf sie der vorher dargestellten Auffassung des Opfers gegenüber die Unterscheidung anzuwenden ist, welche der Erklärer des Ṛgveda stets im Auge behalten muss: die Unterscheidung des vereinzelt auftauchenden Einfalls, des irgendwo einmal gebrauchten kühnen Bildes von dem was zu dem regelmässigen Inventar des vedischen Denkens gehört. Wie manches Mal im Veda redet sich der Dichter so zu sagen hinein in die hyperbolische Verherrlichung des Gottes oder der sonstigen Wesenheit, von welcher er eben spricht: so ist eine Aeusserung wie die in jenem Hymnus über die Verehrung, dass die Verehrung auch über die Götter herrscht, nicht allzu ernst zu nehmen. Was aber die beiden ersten der angeführten Stellen anlangt, so ist es wohl kein Zufall, dass beidemale die den

[1] In dieser Hinsicht steht der Ṛgveda in bemerkenswerthem Contrast zu den jüngeren Veden. Diese enthalten häufig genug Aussprüche wie den, dass in dem Willen eines Brahmanen, welcher die und die Kenntniss besitzt, die Götter stehen (Vâj. S. XXXI, 21), oder Beschreibungen eines Ritus wie des Taitt. S. II. 3, 1. 5 besprochenen, durch den man die Âdityas bindet, bis sie das Verlangte gewährt haben.

Indra Jagenden, ihm Auflauernden, ihn wie Vogelsteller Festhaltenden die Rivalen des Redenden sind: ihre Bemühungen um den Gott werden geflissentlich in gehässiges Licht gestellt, und die Frage an Indra scheint durchzublicken: wirst du dich wirklich von ihnen festhalten lassen wie wenn du ein Vogel wärst und sie die Vogelsteller?[1])

Mit alledem soll nicht bestritten werden, dass Spuren der später so weit getriebenen Anschauung von der Macht des Priesters über den Gott bis in den ältesten Veda hineinreichen; wir wünschen nur die Bedeutung dieser Spuren auf ihr richtiges Maass zurückzuführen. Der vornehmste Ursprung aber jener Anschauung scheint mir in einem Vorgang zu liegen, welchem überhaupt in der Geschichte des Opfers die bedeutendsten Wirkungen zugeschrieben werden müssen: in der Vermischung zweier ursprünglich verschiedener Vorstellungs- und Handlungsgebiete, des Opfers und der Zauberei. Offenbar ist das Verfahren dessen, der einen Gott durch Gaben für sich zu gewinnen sucht, etwa um dessen Hülfe zur Vernichtung eines Feindes zu erlangen, und das Verfahren dessen, der ein Bild, abgeschnittene Haare oder dgl. jenes Feindes verbrennt und dadurch ihn selbst zu verbrennen meint, principiell verschieden. Der Erste erreicht sein Ziel indirect, indem er sich den Willen eines mächtigen Bundesgenossen geneigt macht; der Andre erreicht es direct durch die unpersönliche Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Dieses zweite ist die Wirkungsart der Zauberei; kein Zweifel, dass die Wirkungsart des Opfers ursprünglich in der ersten Weise gedacht war[2]). Aber kein Zweifel auch dass im that-

---

[1]) Auf den Redenden selbst bezieht sich eine dem oben angeführten Vers VIII, 2, 6 ähnliche Stelle: „Euch (die Açvin) locken wir mit Opferspeise abends und morgens herbei wie Jäger die Elefantenthiere" X. 40, 4). Das sieht doch nicht aus als ob eine Vergewaltigung der Götter gemeint wäre.

[2]) Natürlich kann die Grenzlinie im einzelnen Fall zweifelhaft sein.

sächlichen Leben die nahe Berührung beider Verfahren schon auf sehr alten Culturstufen zu mannichfachen Vermischungen geführt haben muss. Zauberhandlungen waren den Opferhandlungen vielfach ähnlich und ähnlichten sich ihnen, wo der Ideenkreis des Opfers überragende Geltung in der Vorstellungswelt besass, immer mehr an oder verbanden sich mit Opfern[1]): wo dann die dem Zauber zukommende Wirkungsweise sich mit auf das Opfer übertrug. Andrerseits bot die mit den Vorstellungen der göttlichen Nähe, des geheimnissvollen Gelingens gesättigte Umgebung des Opfers ein Terrain dar, das wie kein andres dazu einlud, Zauberei zu treiben. Einzelne dem Opfer als seine Bestandtheile zugehörige Nebenverrichtungen konnten von Hause aus in das Gebiet der Zauberei fallen oder der zauberische Character in sie hineingetragen werden. Das Bestreben ferner, Riten des Opfers in allen ihren oft ganz zufälligen Besonderheiten zu erklären, konnte kaum anders als dahin führen, dass man Wirkungen von der Art der Zauberwirkungen in ihnen entdeckte. Nicht zum wenigsten müssen die Opferpriester, um dem Volk die Unentbehrlichkeit ihrer eignen Kunst zu zeigen, die Vorstellung von einer dem Opfer zukommenden Zauberkraft gepflegt und gesteigert haben. Schliesslich wird die Vermischung von Opferhandlung und Zauberhandlung durch einen benachbarten genau parallel gehenden Vorgang wesentlich be-

---

Der Zauberer, der einen von ihm beherrschten Geist gegen seinen Feind aussendet, wirkt nicht direct sondern durch einen persönlichen Bundesgenossen: trotzdem steht, wie mir scheint, dieses Verfahren dem symbolischen Verbrennen des Feindes näher, als etwa der Anrufung Indras gegen ihn.

[1]) Man denke an das Morgenopfer und den damit verbundenen Zauber in Bezug auf die Sonne: s. S. 109. Ueber die Vermischung von Somaopfer und Regenzauber wird unten bei der Erörterung jenes Opfers gesprochen werden. Im Abschnitt über die Zauberei wird an einer Reihe von Fällen zu zeigen sein, wie Zaubermanipulationen verschiedener Art sich in die Umhüllung von Opferhandlungen kleiden.

fördert worden sein: durch die Vermischung von Gebetsspruch und Zauberspruch — des Worts, das den Willen des Gottes wie den eines Menschen überredet, und des Worts, das vermöge seiner Correspondenz mit dem durch dasselbe bezeichneten Gegenstand oder Vorgang, ähnlich wie etwa das Bild mit dem abgebildeten Gegenstand, der abgelöste Körpertheil mit dem ganzen Körper in zauberhafter Correspondenz steht, Wirkungen in der Welt der Objecte hervorruft. Zum Opfer gehört Gebet: nimmt das Gebet etwas von den Wirkungen des Zauberspruchs an, so müssen diese Wirkungen dem Opfer zu Gute kommen.

Auf die hier uns beschäftigende Umdeutung der Opferidee im Sinn des Zauberwesens werden sich nun, neben den bereits besprochenen Anfängen der Vorstellung von einer selbst die Götter beherrschenden Macht des Opfers, noch mancherlei andre innerhalb der ṛgvedischen Opferpoesie begegnende Anschauungen zurückführen lassen. Das Opfer kann, wie es mit seiner Zaubermacht den Willen der Götter gefangen nimmt, so auch an diesem Willen vorüber, ohne Mithülfe der Götter, die Dinge und Ereignisse direct zauberhaft beeinflussen[1]). So vor Allem das in seiner Macht zu mythischer Ungemessenheit gesteigerte Opfer der ersten Vorfahren. Sie, die Vollbringer der grossen Thaten, welche der Welt ihre Gestalt gegeben haben, waren die ersten Opferer und ersten Beter (S. 278 fg.): so muss das Opfer und das Gebet oder Zauberlied das Werkzeug ihrer Macht gewesen sein.

---

[1]) Eine reichhaltige Materialiensammlung über die directe, nicht durch die Action des Gottes vermittelte Wirkung des Opfers giebt Bergaigne I, 121 fgg. Doch ist manches nicht Hingehörige auszuscheiden: vor Allem die S. 123 beigebrachten Zauberriten (grösstentheils aus Ṛv. X). Es ist ein fundamentaler Fehler Bergaignes, diese mit dem Opfer in dieselbe Kategorie zu stellen, während es sich vielmehr darum handeln musste, sie von jenem als einen eignen Typus abzusondern, dann aber die gegenseitigen Beeinflussungen der beiden Typen zu verfolgen.

„Durch Opfer hat Atharvan zuerst die Pfade gebreitet: darauf wurde die Sonne geboren, der Satzungen Schützerin ...“ (Ṛv. I, 83, 5). „Mit entflammtem Feuer“ — doch gewiss dem Opferfeuer — „haben die Angiras alle Nahrung des Paṇi gefunden“, sagt der Dichter von der Vergangenheit und sieht darin eine Bestätigung dessen was von der Gegenwart gilt: „Herrliche Macht gehört dem Opferer, dem Somapresser“ (I, 83, 4-3). Und das menschliche Uropfer hat sein Vorspiel am Opfer der Götter selbst, durch welches sie die Welt und ihre Ordnungen hervorgebracht haben: „Durch das Opfer das Opfer geopfert haben die Götter: diese Ordnungen waren die ersten“ (I, 164, 50). „Als mit dem Purusha[1]) als Opferspeise die Götter das Opfer ausspannten, da war der Frühling die Opferbutter, der Sommer das Brennholz, der Herbst die Opferspeise ... Aus diesem Allopfer wurden Opferlieder und Opferweisen geboren; die Versmaasse wurden daraus geboren; geboren wurde der Opferspruch“ (X, 90, 6. 9). Dem Opfer der Gegenwart aber ist die Zaubermacht des vorweltlichen Opfers nicht verloren gegangen; ist ihre Wirkung auch häufig, wie in der Natur der Sache liegt, von der durch die göttliche Gnade vermittelten Wirkung nicht scharf zu sondern, so ist doch der Glaube an eine solche unabhängige Zaubermacht schon für die ṛgvedische Zeit[2]) nicht in Zweifel zu ziehen. Sehr deutlich veranschaulicht das Lied von der Regengewinnung des Devāpi (X, 98), wie dem opfernden Priester neben der Erlangung der göttlichen Hilfe auch eine directe Zauberwirkung auf die Natur beigelegt wurde. „Setze dich nieder“, wird der Priester aufgefordert, „thu der Ordnung nach des Hotars Opferdienst: die Götter, Devāpi, verehre mit Opferspende“. Und der Priester „sich verstehend auf die Göttergnade“ setzt

1) Dem kosmischen Urmenschen.

2) Und, darf vermuthungsweise hinzugefügt werden, für viel ältere Zeitalter.

sich zum Opferwerk nieder: „da ergoss er vom Meere droben zum Meere drunten die himmlischen Wasser des Regens. In jenem Meere dort oben weilten die Wasser, von den Göttern festgehalten: die strömten, ergossen von des Ṛshṭisheṇa Sohn, entsandt von Devāpi in Sturzbächen[1])“. Man sieht, wie hier die Vorstellung aus der anfänglichen Richtung herausgleitet: zuerst sollten die Götter in ihrer Gnade den Regen geben; jetzt ergiesst ihn der Priester selbst durch die Zaubermacht seiner Opferkunst.

Bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung darf nur für Theile des rituellen Gebiets der Versuch gewagt werden — wir werden uns im Folgenden vielfach mit ihm beschäftigen müssen — im Einzelnen festzustellen, wo bei der alten Gestalt des Opfers die Speculation auf directe, zauberhafte Beherrschung der Objecte mitspielte. Wie in der jüngeren vedischen Zeit das ganze Opferwesen durch diesen Glauben überwuchert war, zeigt jede Seite der Brāhmaṇatexte.

Sühnopfer und Sühnzauber.

Der Sühncult, auf den wir nach den oben (S. 305) gegebenen Andeutungen hier noch etwas eingehender zurückkommen müssen, bewegt sich in zwei Richtungen, entsprechend der Verschiedenheit der Gedankenlinien, welche sich in der Auffassung des Wesens der Schuld kreuzen (s. oben S. 287): Richtungen, deren deutliche principielle Sonderung dadurch nicht aufgehoben wird, dass sie begreiflicherweise im einzelnen Sühnact in vielen Fällen zusammentreffen und sich in mannichfacher Weise verschlingen. Sofern die Schuld einerseits eine Verletzung des göttlichen Willens und dadurch eine Herausforderung des göttlichen Zorns ist, wendet sich die Sühnung an den Gott; ihn sucht man durch Gaben und Zeichen der Unterwürfigkeit zu erfreuen und zu besänftigen.

[1]) Das letzte Wort ist zweifelhaft.

Sofern aber auf der andern Seite die Schuld als ein dem Schuldigen nach Art etwa von Krankheitsstoffen anhaftendes Fluidum gedacht wird, stellt sich der Sühneult in zauberartigen Manipulationen dar, welche diese Substanz, dies Fluidum loszulösen, zu vernichten, in unschädliche Fernen abzuleiten bestimmt sind, damit der Schuldige frei und rein werde, „wie der Schweissbedeckte von seiner Unreinheit, wenn er sich gebadet hat“, „wie der geflügelte Vogel von dem Ei“[1]). Auch diese Auffassungsweise lässt eine Wendung zu, bei welcher dem Gott die Rolle des Befreiers zufällt: da nämlich, wo die Entfernung der Schuldsubstanz nicht durch directe Wirksamkeit des Zaubers erreicht, sondern dazu die Macht und Kunst des Gottes zu Hilfe genommen wird: man sieht, dass hier die Stellung des Gottes zum Vorgang der Entsühnung eine wesentlich andre, äusserlichere und zufälligere ist, als da wo die Befreiung von der Schuld in die Seele des Gottes hineinverlegt, als ein Act seiner verzeihenden Gnade verstanden wird.

Sühnopfer, welche die Gewinnung dieser göttlichen Gnade zur Hauptsache machen, liegen offenbar durchaus innerhalb der Sphäre des gewöhnlichen Opfercultus. Ihre Veranlassung ist eine besondere, aber sie selbst sind Opfer wie jedes andre, dargebracht in der Regel dem Varuṇa, um ihn, den göttlichen Wächter der sittlichen Weltordnung und Bestrafer der Sünden, zur Milde zu stimmen. So das Opfer — denn um ein solches handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach — zu welchem jenes oben (S. 296) mitgetheilte schöne und tiefe Gebet eines Vasishṭhiden gehört. „Wann werde ich Varuṇa wieder nahe sein?“ — er sucht nach seiner Schuld sie zu schauen und geht die Weisen zu fragen; sie aber sagen ihm Alle eines Sinnes: Varuṇa ist es, der dir zürnt[2]). Genau in den

[1]) Atharvaveda VI, 115, 3; XIV, 2, 44.

[2]) In dasselbe Gebet spielt freilich auch die Vorstellung von der

Formen eines gewöhnlichen Opfers bewegt sich z. B. auch das Sühnopfer für den Bruch eines Treueides (Ts. II, 2, 6, 2), ein Opferkuchen an Agni Vaiçvānara: vermuthlich war es eben diese Gestalt des Agni gewesen, die der Schwörende angerufen hatte und in welcher der Gott nun gebeten wird, durch die Opfergabe besänftigt dem Uebertreter zu verzeihen[1]).

Von ganz anderm Wesen aber als solche Opfer sind eine Reihe andrer Sühnhandlungen. Der hervortretendste Sühnact des regulären Festkalenders bildet einen Theil des zweiten der drei grossen viermonatlichen Feste, der um den Anfang der Regenzeit stattfindenden Feier der Varuṇapraghāsās. Mit Gerste, die im südlichen Opferfeuer, dem Feuer der unreinen und unheimlichen Verrichtungen, geröstet ist, wird ein Gebäck in Form von Tellern hergestellt, je ein Teller für jeden Hausgenossen, und einer darüber: dieser für

---

Schuld als anhaftender Substanz oder genauer als Fessel hinein, welche zu lösen Varuṇa gebeten wird (Vers 5).

[1]) Wesentlich gleichartig der Besänftigung eines durch menschliche Sünde erzürnten Gottes ist die Befriedigung eines Gottes oder Geistes, der ohne solchen Anlass allein vermöge seiner auf das Schaden gerichteten Natur dem Menschen nachstellt (vgl. oben S. 284). Die Besänftigung kann auch die Form annehmen, dass man statt des Menschen, dessen Leben der Gott oder Geist gefährdet, ihm einen denselben vertretenden Theil des menschlichen Wesens oder ein Abbild darbietet. Fälle dieser Art scheinen aber im vedischen Cultus überaus selten zu sein. Ich möchte das Haaropfer an die Todten hierherstellen (vgl. unten den Abschnitt über den Todtencult). Das tellerförmige Gebäck bei den Varuṇapraghāsās (s. oben im Text) halte ich nicht für ein den verfallenen Menschen ersetzendes Abbild, sondern für ein Receptaculum seiner Schuldsubstanz (s. im Text). Auch dass das beim Somaopfer dem Agni und Soma dargebrachte Opferthier „eine Loskaufung der eignen Person“ sei (s. unten S. 335 Anm. 1), scheint mir entschieden irrig. Ebenso wenig glaube ich, dass z. B. beim Eselopfer dessen der die Keuschheit verletzt hat (S. 330), der Esel als Stellvertreter des Schuldigen stirbt: meine Deutung dieses Opfers siehe a. a. O.

die Ungebornen, wie die vedische Ueberlieferung wohl mit Recht erklärt. Die Gattin des Opferers wird nach ihren Buhlen gefragt: „mit wem hältst du es?“ — sie muss sie nennen oder wenigstens so viele Grashalme aufheben als sie Buhlen hat: eine Art Sündenbekenntniss als Theil der grossen Sühnhandlung. „Gegen Varuṇa sündigt das Weib, wenn sie dem Einen gehörend es mit dem Andern hält. Damit sie nicht mit einem Stachel im Herzen opfere, darum fragt er sie. Und durch das Geständniss wird die Schuld geringer, denn es herrscht Wahrheit: auch deshalb fragt er sie. Würde sie nicht bekennen, würde es ihren Verwandten schlecht gehen“ (Śatapatha Br. II, 5, 2, 20)[1]. Nun wird die Frau zu den Opferfeuern geführt, thut das Tellergebäck in einer Korbschwinge auf ihr Haupt und opfert es in's Feuer — es ist wieder das südliche Opferfeuer — mit dem Spruch: „Was im Dorf, was im Wald, was in der Halle, was an unsern Sinnen wir für Schuld begangen haben, die opfern wir hier hinweg!“ Unter den weiteren Darbringungen derselben Feier begegnet eine an Varuṇa, mit Sprüchen, die das Erbarmen des Gottes anrufen: er möge nicht zürnen, nicht das Leben des Flehenden abschneiden[2]. Ein offenbar als sündentilgend zu verstehendes Bad, in dem der Opferer und seine Gattin einander den Rücken reinigen und nach dem sie neue Gewänder anlegen, bildet den Schluss der Feier.

---

[1]) Wenn die Brāhmaṇastelle der Pflicht des Schuldbekenntnisses (vgl. Sāmavidhāna Br. I, 5, 15) eine an moderne Auffassungen anklingende ethische Deutung giebt (vgl. auch Manu XI, 227 fg.), wird man bezweifeln dürfen, dass damit der ursprüngliche Sinn dieser Pflicht im Zusammenhang des alten Zauberritus getroffen ist. Vielleicht war der Gedanke der, dass an einer Schuld, welche man verborgen hält, die Wirkung des schuldentfernenden Zaubers gleichsam vorüber gehen würde: durch die Nennung würde diese Wirkung auf die betreffende Schuld hingelenkt. — Ueber eine andere Bedeutung des Schuldbekenntnisses siehe unten S. 324.

[2]) Ṛgveda I, 25, 19; 24, 11 (siehe Āśvalāyana Śr. II, 17, 15; Śāṅkhāyana Śr. III, 14, 5).

Man sieht, wie hier neben dem Varuṇaopfer, bei welchem in der oben besprochenen Weise das Erbarmen des Gottes erfleht wird, als hauptsächlichster Sühnact in der Ceremonie mit dem Tellergebäck eine Handlung von ganz andrer Natur steht. Nur oberflächlich ist ihr der Character eines Opfers angeheftet; der hier und in ähnlichen Fällen begegnende technische Ausdruck „Hinwegopfern“ (*ava-yaj*) weist vor Allem auf ein Hinwegthun hin, welches die im Opferwesen sich bewegende priesterliche Phantasie zu einem Opfern umgedeutet hat, ähnlich wie der nach dem gewöhnlichen Opfer zu vollziehenden Verbrennung solcher Gegenstände, welche vermöge des von ihnen aufgenommenen Characters der Geweihtheit nicht ohne Gefahr mit dem profanen Leben in Berührung gebracht werden konnten, genau die gleiche Umdeutung widerfahren ist. An den Tellern wird die Schuld der Hausgenossen haftend gedacht, an jedem einzelnen die Schuld einer Person; mit der Opferung, d. h. richtiger mit der Verbrennung der Teller ist die Schuld verbrannt.

Eine ähnliche Schuldverbrennung ist dem Ritual des Somaopfers — so viel sich erkennen lässt, ganz lose und an durchaus zufälliger Stelle — eingefügt. Die Priester thun Splitter vom Holz des Opferpfostens ins Feuer, je einen mit jedem der folgenden Sprüche: „Der von den Göttern begangenen Schuld Wegopferung bist du. Der von den Menschen . . . von den Vätern . . . der selbstbegangenen Schuld Wegopferung bist du. Für Schuld um Schuld bist du die Wegopferung. Welche Schuld ich wissentlich und welche ich unwissentlich begangen habe, aller dieser Schuld Wegopferung bist du.“ Auch hier ist es klar: was Wegopferung genannt wird, ist im Grunde nichts andres als Wegbrennung: eine rein physische Vernichtung der Schuld, ohne Anrufung der göttlichen Gnade[1]).

---

[1]) Vom „Wegopfern“, das wir hier als eine magische Handlung an-

Wenn Sühnceremonien dieser Art in den Zusammenhang des höheren Cultus aufgenommen sind, so wird man um so viel mehr gewiss sein, in der Sphäre des niederen Cultus, unter den an die zufälligen Gelegenheiten des täglichen Lebens geknüpften Beschwörungen und Zauberhandlungen, ihnen in Menge zu begegnen. In der That täuschen die Zauberlieder des Atharvaveda und die dazu gehörigen rituellen Anweisungen des Kauṣikasūtra diese Erwartung nicht. So wird die Entsühnung der Brüder beschrieben, welche sich dadurch vergangen haben, dass der Jüngere sich vor dem Aelteren verheirathet hat. An einem Wasser werden ihnen Fesseln von Schilfgras angelegt, ein Symbol der Fesseln der Schuld; sie werden gewaschen und besprengt; darauf wirft man die Fesseln, eine über die andre[1]), in den Schaum des Wassers und lässt sie fortschwimmen: „mit dem Schaum des Stromes verschwinde", redet der zugehörige Spruch[2]) das Uebel an[3]). — Wer die Unwahrheit geredet hat, soll sich den Mund spülen

treffen (ebenso in Bezug auf Schuld oder auf andre Gefahren an manchen andern Orten, z. B. Taitt. Br. III, 10, 8, 2: „die tausend Fesseln . . . die opfern wir durch des Opfers Wundermacht alle hinweg"; vgl. auch Taitt. Âr. IV, 11, 1 fg.: 14, 1: V, 9, 1), kann an sich doch auch entsprechend dem oben erörterten Sinne geredet werden, dass durch das Opfer die Neigung des Gottes zum Strafen oder sonstigen Schaden beschwichtigt, seine Bundesgenossenschaft gegen drohendes Unheil gewonnen wird. So möchte ich es verstehen, wenn Ṛv. I, 133, 7 gesagt wird, dass der Somapresser alle Feindschaft der Götter hinwegopfert, oder wenn IV, 1, 5 Agni angerufen wird, „den Varuṇa hinwegzuopfern", oder wenn (mit dem Ausdruck *ava-īmahe*, der dem *ava-yaj* nahe steht) I, 24, 14 gesagt wird: „Wir flehen deinen Zorn, o Varuṇa, hinweg durch Andacht, durch Opfer und Spenden".

[1]) Die Auffassung der Stelle (Kauṣ. S. 46, 28) ist nicht vollkommen sicher. Sollte nicht im Text etwa zu lesen sein *pheneshūttarottarān pāṣān*, im Scholion *uttarottaraṃ pāṣopary anyapāsam*?

[2]) Av. VI, 113, 2.

[3]) Aus dem Opferritual der drei Opferfeuer vergleiche man das Fortschwimmenlassen eines Gefässes mit einer gewissen Zauberspeise beim

mit dem Spruch: „Was wir Unwahres geredet haben während der letzten drei Jahre[1]), vor all dem Unheil, vor aller Bedrängniss mögen die Wasser mich schützen“[2]). — Wen eine Krähe mit ihrem Unrath verunreinigt hat — der gleich anzuführende Spruch macht deutlich, inwiefern auch in diesem Fall von einer Schuld die Rede sein kann —, den wäscht man und bewegt einen Feuerbrand rund um ihn; dazu der Spruch: „Was hier der schwarze Vogel auffliegend fallen gelassen hat, vor all dem Unheil und aller Bedrängniss mögen die Wasser mich schützen. Was hier der schwarze Vogel abgewischt hat mit deinem Munde, o Nirṛti[3]), von der Schuld möge mich Agni Gārhapatya lösen“[4]).

So finden wir Feuer und Wasser als schuldentfernende Mächte — das Wasser bald unter der Vorstellung des Waschens, bald unter der des Wegschwemmens. Andre Stellen des Atharvaveda lassen die Schuld und ihre Folgen durch die Kraft von Heilkräutern (VIII, 7, 3; X, 1, 12) oder von Amuleten (X, 3, 8) oder von Zaubersprüchen (V, 30, 4) vernichtet oder entfernt werden; sie wird weggetrieben (*apa-sū* VI, 119, 3), weggewischt (V, 30, 4) mit Hilfe der Pflanze Apāmārga (d. h. „Wegwischung“)[5]), vor Allem dadurch beseitigt, dass ein Gott — besonders häufig Agni[6]) — von ihr

Sautrāmaṇīopfer, mit Versen die das Abthun aller Sünde ausdrücken. Vāj. Saṃh. XX, 14 fg.: Kāty. XIX, 5, 13.

[1]) Dies ein öfter wiederkehrender Zug: der Zauber erstreckt seine sühnende Wirkung auf eine bestimmte Zeit. „Was er innerhalb eines Jahres an Schuld begeht, opfert er damit hinweg“. Taitt. S. VI, 6, 3, 1.

[2]) Av. X, 5, 22; Kauṣ. S. 46, 50.

[3]) Die Göttin der Vernichtung. Es scheint gemeint: von sich abgewischt und mir angewischt.

[4]) Av. VII, 64; Kauṣ. S. 46, 47 fg.

[5]) Diese Pflanze verdankt wohl ihrem Namen die mannichfaltigsten Verwendungen im indischen Zauberwesen zum „Wegwischen“ von Uebel aller Art. Vgl. Zimmer Altind. Leben 66.

[6]) Av. VI, 119 (Agni Vaiçvānara), VII, 64, 2 (Agni Gārhapatya,

löst, von ihr reinigt, sie wegwischt. So zu sagen als Correlat solcher Reinigungsgebräuche giebt es dann Observanzen, deren Sinn offenbar ist, die Unreinheit des nicht oder noch nicht Gereinigten in aller Schärfe hervorzuheben. Der Mörder trägt den Schädel des Ermordeten wie eine Flagge; er trinkt aus dem Schädel; er trägt eine Eselshaut oder Hundehaut, die ihn jedem Begegnenden als einen Schuldbeladenen kennzeichnet: er lebt von Almosen, welche er unter Namhaftmachung des auf ihm ruhenden Fluchs erbettelt hat[1]). Der Schüler, der die Pflicht der Keuschheit verletzt hat, trägt eine Eselshaut und lebt von Almosen, indem er seine That verkündet[2]). Wer ein Vergehen gegen sein Weib begangen hat, trägt gleichfalls eine Eselshaut und lebt von Almosen, die er mit den Worten erbettelt: „Ein Almosen für den, der wider sein Weib gesündigt hat“[3]). Es scheint, dass bei diesen Vorschriften zum Theil die Rücksicht auf dritte Personen im Spiel ist, die davor gewarnt werden sollen sich mit dem Schuldbeladenen einzulassen[4]). Daneben aber möchte

---

s. oben): XII, 2, 11. 12: XIV, 2, 59 ff. (zusammen mit Savitar): s. auch Ṛv. X, 164, 3. — Die Maruts Av. VII, 77, 3: Viṣvakarman II, 35, 3: Pūshan VI, 112, 3: 113, 2: alle Götter VI, 115: etc. — Bei der Ceremonie der „Allsühne“ (*sarvaprāyaścitta*) stehen Agni und Varuṇa im Vordergrunde (Kāty. XXV, 1, 11: vgl. Hiraṇy. G. I, 3, 6).

[1]) Āpastamba Dharm. I, 9, 24, 11: 10, 28, 21 fg.: Gautama XXII, 4; Baudhāyana Dh. II, 1, 1. 3: Manu XI, 72. Mehrere dieser Stellen schreiben vor, dass der Schuldige einen Bettfuss als Stab tragen soll (vgl. auch Manu XI, 105): auch dies muss — zweifelhaft aus welchem Grunde — ein Zeichen der Schuldbeladenheit sein. — Ueber Esel und Hund als unreine Thiere vgl. Pañc. Br. XXI, 3, 5: Āpastamba Dh. I, 3, 10, 17. — Da böse Dämonen als aus Schädeln trinkend vorgestellt wurden (Hiraṇy. G. II, 3, 7), so sollte vielleicht der Mörder, der dasselbe that, sich damit gewissermaassen als ein Rakshas bekennen.

[2]) Gautama XXIII, 17 fg.; Pāraskara III, 12, 8: Manu XI, 12, 2. Siehe unten S. 330, wo weitere Materialien mitgetheilt sind.

[3]) Āpastamba Dh. I, 10, 28, 19.

[4]) Wie auch vielfach dem Schuldigen abgesondertes Wohnen, Sich-

ich noch eine andre Bedeutung vermuthen. Die Schuld, die vielleicht später gesühnt sein wird, hat zunächst Anspruch darauf, die Person des Schuldigen ganz in Besitz zu nehmen: diese Besitznahme findet in jenen Observanzen ihren für Alle sichtbaren Ausdruck[1]).

Was die oben erwähnten Verfahrungsweisen zur Beseitigung der Schuld wie Wegbrennen, Abwaschen u. dgl. anlangt, so sieht man, dass es genau dieselben sind, durch welche auch eine Krankheit weggezaubert wird; es handelt sich hier eben um Denkformen eines Zeitalters, welches in der Schuld vor Allem eine Art dem Menschen anhaftender schädlicher Substanz sah, so dass sie mit andern Schädlichkeiten in einer Linie stand und ähnlich wie jene behandelt wurde. Daher umfasst auch der Terminus der vedischen Sprache, welcher der Bedeutung der Sühnung am nächsten kommt, *prāyaścitta* oder *prāyaścitti*[2]), in der That sehr viel mehr: es fällt darunter das Opfer, das zu bringen oder was sonst zu thun ist im Fall von Verbrechen oder Vergehen, von Vernachlässigung sacraler Pflichten, von allen — gleichviel ob verschuldeten oder unverschuldeten — Störungen des normalen Opferlaufs, aber auch von sonstigen Ereignissen aller Art, die ein drohendes Unglück anzeigen: wie wenn die Gattin oder die Kuh Zwillinge gebiert, oder wenn Jemand

zurückziehen von menschlichem Verkehr u. dgl. zur Pflicht gemacht wird (Āpastamba Dh. I, 9, 24, 13: 10, 28, 13: 10, 29, 1: Manu XI. 47 etc.).

[1]) Wenn das Tragen des Hunde- oder Eselfells, so wie es in diesen Vorschriften erscheint, nach einem Ausdruck für die Anerkennung der Schuld seitens des Schuldigen und Verkundigung derselben an alle Begegnenden aussieht, so ist damit doch die Vermuthung vereinbar, dass der Gebrauch aus dem Tragen des Felles des Opferthiers — in diesem Fall eines Suhnopferthiers — hervorgegangen ist (vgl. R. Smith, *Religion of the Semites* I. 416 fg.): in der That hat der Schüler, der die Keuschheit verletzt hat, ein Eselopfer zu bringen (S. 330).

[2]) Noch nicht im Ṛgveda. Der Wortbedeutung nach „Sorge für (guten) Fortgang"?

von sich als einem Todten sprechen hört, und was die unzählbaren Portenta mehr sind, in deren den eigenen Vortheil keineswegs vernachlässigender Behandlung die Phantasie der Brahmanen derjenigen ihrer westlichen Collegen den Rang streitig machte.

Der Antheil des Opferers und der Priester an der Opferspeise.

Es ist ein wesentlicher Zug, welchen das indische Opfer mit dem vieler Völker gemein hat, dass neben dem Gott einen Theil der Opferspeise auch die Menschen geniessen: der Veranstalter des Opfers, sofern er als Brahmane für diesen die Kräfte des gewöhnlichen Menschen übersteigenden Genuss qualificirt ist[1]), und neben ihm oder für ihn seine sacralen Stellvertreter, die Priester. Die zu diesem Act gehörige Formel, in ihrer vorliegenden Fassung ziemlich modern, reicht dem Inhalt nach gewiss in hohes Alterthum zurück: es ist die „Herbeirufung der Iḍā“ d. h. der vergöttlichten Wesenheit der Kuh und der in der Kuh enthaltenen Nahrungsfülle[2]). Es heisst dort: „Hergerufen ist Iḍā . . . uns möge herrufen Iḍā. Hergerufen sind die Kühe mit der Milch, die zum Soma gethan wird; mich mögen herrufen die Kühe mit der

---

1) Ob diese in den jungeren vedischen Texten auftretende Einschränkung schon in der Zeit des Ṛgveda gegolten hat, scheint sich nicht positiv ermitteln zu lassen: nach der ganzen Lage der Sache mochte ich es für wahrscheinlich halten.

2) Ueber Iḍā als Kuh s. oben S. 72. Von den reichhaltigen auf diese Thiergottin bezüglichen Zeugnissen der jüngeren vedischen Literatur theile ich nur eine kurze Auswahl mit. Anrede der Kuh als Iḍā in Yajussprüchen: Vāj. Saṃh. III, 27, Taitt. Saṃh. VII, 1, 6, 8, Āpastamba Ṣraut. VI, 3, 8 etc. Formel der „Herbeirufung der Iḍā“ (s. oben im Text): „Hergerufen ist die Kuh deren Fusspur Butter ist“ (Āṣv. Ṣraut. I, 7, 7): die Butterfusspur aber ist das stehende Characteristicum der Gottin Iḍā. Diese entsteht nach der Erzahlung Ṣat. Br. I, 8, 1 aus dem von Manu dargebrachten Opfer von Butter, saurer Milch, saurem Rahm und Quark: in ihrer Fusspur blieb flussige Butter stehen.

Milch, die zum Soma gethan wird. Hergerufen ist die Milchkuh mit dem Stier; mich möge herrufen die Milchkuh mit dem Stier. Hergerufen ist die Kuh, deren Fussspur Butter ist; mich möge herrufen die Kuh, deren Fussspur Butter ist", u. s. w.: eine Litanei dem Hirtenleben entstammend und auf eine Gestalt des Opfers weisend, bei welcher es sich um die von der Kuh kommenden Nahrungsmittel, vielleicht auch um diese selbst als die den Göttern gewidmete Gabe handelte. Nach dem Vortrag dieser Litanei geniessen die Priester und der Opferveranstalter ihren Antheil von der heiligen Speise[1]). Dieser Antheil wird bei der Darbringung von Opferkuchen wie beim Thieropfer im Wesentlichen nach denselben Regeln abgeschnitten; es tritt in den Riten deutlich hervor, dass der Sinn der Handlung überall der gleiche ist. Auch beim Somaopfer erhalten die Priester und der Opferer ihr Theil von dem heiligen Rauschtrank.

Welchen Sinn verband nun das Alterthum mit dieser Betheiligung der Menschen an der Mahlzeit der Götter? Wir stossen hier auf eine Theorie, zu welcher die Untersuchung der entsprechenden Gebräuche bei den Semiten einen allzu früh verstorbenen hervorragenden Forscher[2]) geführt hat: dass die Grundidee des Opfers nicht die eines Tributs des Menschen an den Gott sei, sondern die einer als Blutsverwandtschaft zu denkenden Gemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern, beruhend auf dem gemeinsamen Genuss von Fleisch und Blut des Opferthiers. Erst später habe sich an Stelle dieser ursprünglichen Anschauung die Idee eines im Opfer dem Gott zu machenden Geschenks geschoben.

Was das vedische Ritual anlangt, von dem allein wir hier zu sprechen haben, so vermisse ich in diesem, ebensosehr

---

[1]) Siehe Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 122. 125 ff., Schwab Thieropfer 148.

[2]) Robertson Smith (Religion of the Semites Bd. I.

in den Ceremonien selbst wie in den begleitenden Sprüchen und Versen, schlechterdings jede Hindeutung auf eine solche Auffassung der Opfermahlzeit als eines Bundesmahls oder als der Begründung einer Blutsbrüderschaft. Das Blut des Opferthiers wurde überhaupt nicht genossen, sondern für die bösen Geister ausgegossen. Bei den Spenden an die Götter aber bewegen sich die Anrufungen keineswegs in der Richtung, welche jener Theorie entsprechend zu erwarten wäre. Es heisst nicht: Gott N. N., iss mit uns zusammen, dass du einer der Unsern werdest. Sondern immer wieder: Gott N. N., nimm an, iss, trinke was wir dir geben; gedeihe selbst und lass uns gedeihen[1]). Und der thatsächliche Genuss der Speisen und Getränke vollzieht sich in keiner Form, die irgend welches Gewicht auf die Gemeinsamkeit zwischen Gott und Mensch legte. Zuerst isst der Gott; es bleibt etwas übrig und das essen später die Menschen. Warum? Doch wohl weil die Speise, von welcher der Gott genossen hat, für erfüllt von einem durch die Nähe und die Gnade des Gottes ihr mitgetheilten geheimnissvoll segensreichen Fluidum gilt, für eine mächtige „Medicin", welche der Mensch — natürlich nur der einem solchen Genusse gewachsene Mensch[2])

[1]) Ich verweise hier auf das oben S. 309 fg. Beigebrachte. — Man wird unsre Auffassung nicht durch die Bemerkung Smiths (S. 365) getroffen finden, dass das Opfer älter ist als der Begriff des Privateigenthums und daher ursprünglich auch nicht eine Eigenthumsübertragung vom Opferer auf den Gott bedeutet haben kann. Der Versuch Jemanden zu erfreuen und sich gunstig zu stimmen dadurch, dass man ihm zu essen giebt, ist auch ohne den Begriff des Privateigenthums denkbar.

[2]) Vgl. oben S. 326. Wir begegnen hier der in anderm Zusammenhang (s. unten den Abschnitt uber die Opferfeuer) eingehender zu besprechenden Vorstellung, dass die dem Opfer zugehörigen Objecte und Substanzen etwas Gefahrliches an sich haben und daher nicht von Jedem und nicht ohne Vorsicht beruhrt werden durfen. Was die von den Menschen zu geniessenden Antheile der Opferspeise anlangt, so tritt diese Vorstellung ganz speciell bei dem als Prāṣitra bezeichneten Abschnitt

— durch das Essen in sich aufnimmt. So sprechen die Priester zu der dem Soma beigemischten Gerste, die den Rossen Indras gespendet wird: „Was der Genuss von dir ist, der Rosse gewährt, der Rinder gewährt ... den geniesse ich“ (VS. VIII, 12). Und beim Opfer des erhitzten Milchtranks: „Deinen Honigtrank, o Gott Gharma[1]), der in's Feuer das Indragleichste geopfert ist, wollen wir geniessen. Verehrung sei dir! Thu mir keinen Schaden!“ (ebendaselbst XXXVIII, 16). „Sie geniessen davon: Glanz setzen sie damit in sich selbst“, bemerkt dazu ein Brāhmaṇatext[2]). „Genösse er (seinen Antheil) nicht“, sagt ein andrer solcher Text (Ait. Br. VII, 26, 2), „würde er sich selbst vom Opfer ausschliessen; denn der Antheil des Opferers ist das Opfer“. Wir können dies umschreiben: der vom Opferer genossene Antheil an der heiligen Speise bringt in der den Anschauungen der alten Zeit entsprechendsten Form die sichtbare Ueberleitung des mit dem Opfer verknüpften göttlichen Segens auf ihn zum Ausdruck.

Eine Reihe von Gebräuchen, welche den hier in Rede stehenden verwandt sind, können zur Bestätigung dieser Auffassung von der „Medicin“natur der Opferspeise herangezogen werden. Beim Opfer an die Seelen der Vorfahren geniesst die Gattin des Opferers, die sich Kinder wünscht, von dem dargebrachten Mehlkloss (Gobhila IV, 3, 27 und sonst): sie leitet dadurch die durch das Opfer gewonnene Gunst der Kindersegen verleihenden Vorfahrengeister in sich herüber.

---

hervor, dessen Sonderstellung ihrer eigentlichen Bedeutung nach aufzuklären ich übrigens nicht im Stande bin: hier gilt, offenbar als Vorsichtsmaassregel, die Vorschrift, dass er unzerkaut verschluckt werden muss. Hinterher spült man sich den Mund. Ein Spruch besagt, dass er sich nicht mit der übrigen Nahrung mischen, oberhalb des Nabels sich niederlassen soll. Vgl. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 130 fg.

[1]) Der personificirte heisse Trank.

[2]) Taitt. Āraṇyaka V, 8, 12.

Von derselben Todtenopferspeise geniesst auch wer an schwerer Krankheit leidet: dann wird er alsbald gesund oder er stirbt (Âṣv. Ṣr. II, 7, 17). — Bei der Aufnahme des Schülers zur Lehrzeit giebt der Lehrer diesem den Rest der bei dieser Gelegenheit dargebrachten Opferspeise zu essen mit einem Spruch: „In dich möge Agni Weisheit setzen" u.s.w. (Hiranyakeṣin G. I, 4, 9). — Nach der Hochzeit geniesst das in die neue Heimath gelangte junge Paar als Erstes eine mit Sprüchen geweihte Opferspeise. Der Mann berührt die Opferspeise mit der Hand, isst von ihr und giebt der Frau zu essen; der zugehörige Spruch lautet: „Mit der Fessel der Speise, dem Amulet, mit dem Faden des Lebens, dem bunten, dessen Knoten die Wahrheit ist: damit binde ich dir Herz und Geist. Was dein Herz ist, das soll mein Herz sein. Was mein Herz ist, das soll dein Herz sein. Die Speise ist des Lebens Fessel, damit binde ich dich!" (Gobh. II, 3, 18 fg., Mantra Br. I, 3, 8 fg.). In diesem speciellen Fall, wo es sich um Schliessung eines lebenverknüpfenden Bandes handelt, ist offenbar das gemeinsame Essen das Ursprüngliche und die Hauptsache, aber die Wirkung wird verstärkt, indem die mit mystischer Kraft erfüllte Opfergabe als Speise gewählt wird. — Die vor dem Somaopfer von dem Opferer und seinen Priestern gemeinsam berührte Opferbutter — es handelt sich um eine Art Treuschwur — geniesst später der Opferer: er nimmt so die Substanz, welche die gegenseitige Treue aller beim Opfer Betheiligten verbürgt, in sich auf (Ind. Stud. X, 362 fg.). — Der zur Keuschheit verpflichtete Brahmanenschüler, der sein Gelübde verletzt hat, opfert zur Sühne einen Esel. Der Gedanke ist, dass was von seiner männlichen Kraft verloren gegangen ist, ihm von dem geilen Esel her ersetzt werden möge[1]). Der Opferer kleidet sich

[1]) Vgl. Vaitânasûtra 12, 9, Baudhâyana Dharm. III, 7, 12; IV, 2, 11, und die über den Esel und dies Eselsopfer von Pischel gesammelten Materialien Ved. Studien I, 82 fg.

in das Eselfell[1]); das von ihm zu geniessende Stück des Opferthiers aber wird aus dessen Penis geschnitten (Kāty. I, 1, 17): ein besonders drastischer Ausdruck für die Hineinleitung der speciellen Wirkung des Opfers in die Person des Opferers[2]).

In einigen andern Fällen wird die in einem Theil der Opferspeise bestehende Medicin äusserlich angewandt; im Uebrigen liegt genau derselbe Gedanke zu Grunde. Nach der Hochzeit kann statt des gemeinsamen Essens (vgl. S. 330) eine Salbung der Herzen von Bräutigam und Braut mit einem Opferspeisenrest eintreten[3]). — Von den am vierten Tage nach der Hochzeit geopferten Sühnspenden, die alle unheilbringenden Mächte aus der jungen Gattin vertreiben sollen, giesst man die Reste zusammen: damit wird die Frau bis zu den Haaren und Nägeln gesalbt und eingerieben[4]). — Wird während der Fahrt des jungen Paares vom Elternhause der Braut zum Hause des Mannes der Wagen schadhaft, so bringt man ein Opfer dar und salbt die reparirte Stelle mit dem Rest der Opferbutter[5]). — Beim Somaopfer salbt der Hotar sich die Augen mit der über eine gewisse Opferspende gegossenen Butter[6]). — Beim Vājapeya-Opfer besprengt der Priester den Opfernden mit dem Rest der aus Wasser, Milch und mannichfaltigen Nahrungssubstanzen zusammengeschütteten

---

[1]) Kann man in der Bekleidung mit dem Eselfell ein Mittel sehen, durch welches die Kraft des Esels in den zu Suhnenden ubergefuhrt wurde? Man berücksichtige das oben S. 324 und S. 325 Anm. 1 Gesagte.

[2]) Ich fuhre hier noch an, dass nach Ṣānkhāyana (G. I. 27. 11) von der ersten festen Speise, die dem Kinde unter Beobachtung feierlicher Ceremonien zu essen gegeben wird, den Rest die Mutter geniesst: vermuthlich Zuwendung desselben Nahrungssegens, der diesem Kinde durch den Ritus gesichert wird, an die folgenden Kinder derselben Mutter.

[3]) Aṣvalāyana G. I, 8, 9.

[4]) Gobhila II, 5, 6.

[5]) Gobhila II, 4, 3.

[6]) Āṣvalāyana Ṣr. V, 19, 6.

Opferspeise. Aehnlich bei der Schichtung des Feueraltars[1]). — Beim Sautrāmaṇī-Opfer wird nach der Darbringung einer langen Reihe von Spenden, welche die Heilung von Gebrechen bezwecken — sie sind an die beiden Aṣvin, an Sarasvatī und Indra gerichtet — der Opferer mit den Resten der Spenden begossen; dazu die Sprüche: „Mit der Arzenei der Aṣvin begiesse ich dich zu Glanz und heiligem Ruhm! Mit der Arzenei der Sarasvatī begiesse ich dich zu Kraft und Nahrungsfülle! Mit Indras Indrakraft begiesse ich dich zu Stärke, Glück, Herrlichkeit!"[2]). — Beim Vājapeya beriechen die Pferde vor und nach dem dieser Feier angehörigen Wettrennen die Opferspeise, um dadurch Kraft und Schnelligkeit zu erlangen[3]). — Hier muss erwähnt werden, dass auch der vom Opferfeuer aufsteigende Rauch sowie der Geruch des Opfers als wirksamer Uebertrager der im Opfer enthaltenen Segenskraft angesehen wurde. Bei der Ceremonie der Anlegung des heiligen Feuers wird dieses von einer Stelle zur andern so geführt, dass der Rauch den Opferer trifft[4]). — Bei einem Opfer für das Gedeihen der Heerden wird vorgeschrieben: „Um das Feuer herum stellt man die Kühe, so dass sie den Geruch der geopferten Speise riechen"[5]). — Auch das Anfassen von Wesenheiten, die zum Opfer gehören, betheiligt den Menschen an der Kraft des Opfers: so stellt der Opferer durch Berühren des Opferthiers seine Verbindung mit dem Opfer her[6]); so berührt man beim Sākamedhafest die für Rudra in die Luft geworfenen Reste der Opferkuchen und „bereitet sich dadurch Heilung"[7]).

---

1) Kātyāyana XIV, 5, 24: XVIII, 5, 9: Ind. Studien XIII, 285.

2) Kāty. XIX, 4, 14: VS. XX, 3: Ind. Studien X, 351.

3) Weber, Ueber den Vājapeya 28. 31.

4) Kāty. IV, 9, 11. Vgl. auch die Heilung von kranken Kuhen und Pferden durch den Opferrauch, Sāmavidhāna Br. I, 8, 14 fg.

5) Hiraṇy. G. II, 8, 10.

6) Ṣatapatha Br. III, 8, 1, 10: Taitt. Saṃh. VI, 3, 8, 1. 2.

7) Ṣatapatha Br. II, 6, 2, 16: vgl. Kāty. V, 10, 20.

In den verschiedensten Formen finden wir also die Anschauung, dass die dem Opfer zugehörige Substanz dem Menschen, ja auch Thieren und leblosen Dingen, genossen, gerochen, aufgestrichen, Kraft verleiht — speciell die Art von Kraft, welche durch die Natur des jedesmaligen Opfers implicirt ist. Die so sich ergebende Erklärung der Regel, dass der Opferer einen Antheil von der Opferspeise zu geniessen hat, empfängt nun ferner die beste Bestätigung durch die Ausnahmen, die Fälle, in welchen dieser Genuss vermieden wurde.

Das griechische Opferritual untersagte den Genuss von Opfern, die an Manen oder an chthonische Gottheiten gerichtet waren, sowie von Piacularopfern; die Opfer wurden hier als Holokausten dargebracht. Zu Grunde liegt offenbar der Gedanke, dass der sonst heilbringende Genuss in diesen Fällen vielmehr vermöge der Berührung solchen Opfers mit unheimlichen oder erzürnten Gottheiten gefährlich sein würde.

Ganz Aehnliches finden wir im Ritual des Veda. Opfer an unheimliche Wesen wie die Seelen der Todten oder Rudra werden mit mannichfaltigen Vorsichtsmaassregeln umgeben, unter welchen die Vermeidung des Genusses von der Opferspeise besonders hervortritt. „Er geniesst nichts davon . . . damit macht er es zu etwas den Vätern Geweihtem“, sagt ein Brāhmaṇa[1]). Im Ritual des den Manen darzubringenden Mehlklossopfers wird in der That vorgeschrieben, dass die den Manen hingelegten Klösse hinterher in eine Schale gethan werden und der Opferer sie beriecht statt von ihnen zu geniessen: „das ist der Antheil des Opferers (an der Opferspeise)“ — sagt ein Brāhmaṇa[2]). Offenbar stellt dies

[1]) Ṣatap. Br. XII, 5, 1, 12.

[2]) Ṣatap. Br. II, 4, 2, 24: vgl. Kāty. IV, 1, 20. — Man vergleiche die in analogen Zusammenhang gehörigen Materialien bei Kāty. V, 9. 13 fgg.: Ṣatap. Br. II, 6, 1, 33: Āpastamba Ṣr. VIII, 16, 3. 12.

Beriechen einen Compromiss dar zwischen der Scheu vor einer Speise, welche in Berührung mit den Todten gewesen ist, und der Regel, dass der Opferer von der Opferspeise zu geniessen hat[1]). — Aehnliches finden wir bei einem Opfer, durch welches Jemand, der sich den Tod wünscht, sein Ziel erreicht. Hier wird vorgeschrieben: von der einleitenden Weihe an darf man, was zu geniessen sein würde, nur beriechen[2]). Auch hier ist es die Beziehung auf den Tod, welche den Genuss der Opferspeise ausschliesst. — Gelegentlich tritt die Anschauung auf, dass derselbe Genuss, den ein durch Weihungen besser Vorbereiteter unbedenklich wagen darf, bei dem minder Gerüsteten durch das Beriechen vertreten wird. So bei einer Darbringung von saurer Milch[3]), welche mit der von einer gewissen heiligen Unheimlichkeit betroffenen, darum als Geheimkunde überlieferten Pravargyafeier in Verbindung steht: während hier diejenigen Priester, welche die Dīkshā-Weihe empfangen haben, vom Opferrest essen, wird den Uebrigen Beschränkung auf den „Athemgenuss" d. h. das Beriechen der Speise wenn auch nicht aufgelegt so doch anheimgestellt[4]). — Für das Rindopfer an Rudra, den gefahrbringenden Gott, wird vorgeschrieben: „Er soll nicht davon essen. Man soll nichts davon in's Dorf bringen" — das Opfer ist an einem vom Dorf aus unsichtbaren Ort vollzogen worden — „denn dieser Gott bereitet den Wesen Nachstellungen. Seine Leute soll er von der Nähe des Opferplatzes fern halten"[5]). Deutlicher als hier kann der Grund des Nichtgeniessens von der Opferspeise kaum zu Tage treten; die

---

1) „Er beriecht es: das ist so viel wie nicht genossen und auch nicht ungenossen", wird Taitt. Brāhm. I, 3, 10, 7 von der Opferspeise des Todtenopfers gesagt.

2) Kāty. XXII, 6, 2.

3) Dadhigharma. Siehe Ind. Stud. X, 382.

4) Kāty. X, 1. 26.

5) Āçv. G. IV, 8, 31 fg. Die Stelle verliert dadurch nicht an Werth,

betreffende Enthaltung ist eben eine unter vielen Vorsichtsmaassregeln, welche durch die gefährliche Natur gewisser opferempfangender Wesen bedingt werden[1]), ganz so wie die eben erwähnte Verlegung des Rudraopfers auf eine Stelle, die man vom Dorf aus nicht sehen, von der aus also auch Rudra das Dorf nicht sehen kann, eine andre solche Maassregel ist. In denselben Zusammenhang gehören einige weitere Gebräuche, die insonderheit dem Todtencult, dem Rudracult sowie der Verehrung der Nirṛti (Vernichtung) eigen sind, und die ich mich begnüge kurz zu erwähnen: das Anhalten des Athems während eines Ritus; das Berühren von Wasser nach vollzogenem Ritus[2]); vor Allem das Verbot des Hinsehens[3]) sowie das besonders häufig auftretende Verbot des

dass es dann weiter heisst: „Auf Anordnung aber [von wessen Seite?] esse er davon, denn es ist heilbringend." — Vgl. noch Pāraskara III, 8, 14.

[1]) Ist es der antiken Behandlung der Piacularopfer an die Seite zu stellen, wenn wir Taitt. S. VI, 1, 11, 6 (vgl. Ludwig IV, S. 84) lesen: „Wenn er das Opferthier an Agni und Soma darbringt, ist dies eine Loskaufung seiner selbst, darum soll man davon nicht essen, denn es ist gleichsam die Loskaufung eines Menschen"? Die hier gegebene Deutung des betreffenden Opfers ist offenbar falsch und wird denn auch von dem Brāhmaṇa selbst im weiteren Verlauf fallen gelassen. In den citirten Worten liegt wohl nur, dass man Fleisch, welches so zu sagen Menschenfleisch ist, nicht essen soll. Vgl. Weber Z. D. M. G. 18, 274.

[2]) Die Regel wird aufgestellt: „Wenn er einen Spruch an Rudra, die bösen Dämonen (Rakshas), die Manen, die Asuras oder einen Verwünschungsspruch gesprochen und wenn er sich selbst (als Zeichen des Eidschwurs) angefasst hat, berühre er Wasser" (Ṣānkhāyana G. I, 10, 9, vgl. Kāty. I, 10, 14). Eine kurze Zusammenstellung der hauptsächlichsten unheimlichen Momente im Cultus.

[3]) Als Beispiel führe ich die Ṣatapatha Br. XIV, 2, 2, 35. 38 vorgeschriebenen Spenden für die Väter (Manen) und für Rudra an. Bei der ersteren blickt er nach Norden: bekanntlich ist der Süden die Himmelsgegend der Manen. Bei der zweiten blickt er nach Süden, während die Spende selbst nach Norden, der Gegend des Rudra, hingeworfen wird. „Dass er nicht hinsieht, geschieht, damit Rudra ihm keinen Schaden thue", sagt das Brāhmaṇa.

Sichumsehens, wenn man von der Vollziehung eines den unheimlichen Mächten geweihten Gebrauchs nach Hause zurückkehrt[1]).

Die naheliegende Folgerung aus den hier gesammelten Materialien steht mit unsern sonstigen Ergebnissen in vollem Einklang. Unterbleibt bei dem Opfer an solche Wesen wie Rudra oder die Seelen der Genuss des Menschen von der Opferspeise, so kann es eben nicht die Speisegemeinschaft zwischen Mensch und Gott und die auf dieser Gemeinschaft beruhende Verbrüderung gewesen sein, was das eigentliche und wesentliche Centrum des Opfers ausmachte. Aus dem vedischen Opferritual mindestens wäre jene angeblich fundamentale Idee des Opfers verschwunden. Der Meinung, dass sie doch in unabsehbar ferner Vergangenheit den späteren Entwicklungen zu Grunde gelegen hätte, ist es wenig günstig, dass sich für das im Veda vorliegende Aussehen der Gebräuche, die dann einst von dieser Idee durchdrungen gewesen sein müssten, unabhängig von jener Hypothese einfache, klar in sich zusammenhängende Deutungen von selbst aufdrängen.

Zauberfeuer. Opferstreu und Opferfeuer. Das dreifache Opferfeuer.

Die Ethnologie lehrt uns eine uralte Gestalt der religiösen Riten kennen, in welcher es wohl Opfer und heiliges Feuer gab, aber kein Opferfeuer. Die Opfergabe wurde auf andern Wegen als durch das Feuer dem Gott oder Geist übermacht, das Feuer aber, noch nicht mit dem Botendienst zwischen

---

1) „Sie kommen zurück ohne sich umzusehen, damit Varuṇa ihnen nicht nachgehe" (Maitr. S. I, 10, 13). Aehnliches ist auch im modernen Aberglauben häufig. Siehe z. B. Wuttkes Deutschen Volksaberglauben, Register unter „Umsehen".

Menschen und Geisterwelt betraut, war nur erst als Zauberfeuer zur Verscheuchung böser Dämonen wirksam.

Dies Zauberfeuer trifft nun im vedischen Cultus mit dem Feuer in seiner jüngeren Verwendung, dem Opferfeuer zusammen, und beide Typen auseinanderzuhalten ist für uns um so viel schwieriger, als diese sich ohne Zweifel für die Alten selbst schon in einem frühen Zeitalter vielfach vermischten und gegen einander verschoben: auf dem Boden jener mit Opferwesen aller Art überladenen Cultgewohnheiten lag in der Vollziehung einer heiligen Handlung angesichts eines flammenden Feuers von selbst die Consequenz, dass es wenigstens in der Regel zur Darbringung einer Opferspende in dies Feuer kommen musste. Einen Anhalt zur Deutung der Feuerverwendung geben die Riten vieler Naturvölker, deren Cultgebrauch das eigentliche Opferfeuer nicht kennt. Da pflegen alle wichtigeren Acte in Gegenwart des Feuers vollzogen zu werden: bei der Entbindung flammt ein Feuer neben der Wöchnerin, welches sie und das Kind vor den Nachstellungen der Geister schützt; die Ceremonie, durch welche der herangewachsene Knabe in den Kreis der Männer aufgenommen wird, die Vollziehung mannichfacher Gebräuche wie der Haarschneidung u. dgl., die Darbringungen an Götter oder Geister, schliesslich die Bestattung: Alles das verlangt, um nicht von bösen Geistern gestört zu werden, die Nähe eines Feuers. Wer bekannt mit der geradezu über die Erde verbreiteten Verwendung dieses Zauberfeuers an das vedische Ritual herantritt, wird dasselbe Feuer in einer grossen Anzahl von Fällen auch da, wo jenes Ritual die Darbringung von Opferspenden vorschreibt, mit Sicherheit wiedererkennen. Wie das von den sonstigen Wohnräumen abgesonderte Wöchnerinnenhaus (*sūtikāgṛha*)[1], so hat die indische Sitte auch

[1]) Vgl. namentlich Weber, Abh. der Berl. Akademie der Wiss., phil.-hist. Klasse, 1867, 266 ff.; Ploss, das Weib II, 42 fgg. Ueber das

das Wöchnerinnenfeuer (*sūtikāgni*) mit der Sitte der Naturvölker gemein. „Man nimmt“, sagt Hiraṇyakeṣin[1]), „das häusliche Opferfeuer fort und bringt das Wöchnerinnenfeuer herbei. Das wird nur zum Wärmen (von Gefässen u. dgl.) benutzt“. Neben diesem praktischen Zweck aber natürlich vor Allem zum Zauber. Der Autor fährt fort: „Heilige Handlungen werden mit ihm nicht verrichtet ausser der Räucherung. Er räuchert das Kind mit kleinem Korn vermischt mit Senfsamen“ — und es folgt eine Reihe von Sprüchen gegen die bösen Geister, die der Geisterkönig gesandt hat, die Nachts durch das Dorf wandeln, die aus Schädeln trinken: Agni soll ihnen Lunge, Leber und Herz verbrennen.

Und wie über der Geburt, so wacht auch über den wichtigsten Lebensabschnitten des heranwachsenden Inders das Feuer. Man betrachte etwa die Beschreibung, welche Ṣānkhāyana[2]) von der Ceremonie des Haarschneidens, bekanntlich einem auch im Ritual zahlreicher Naturvölker besonders bedeutsamen Familienfest giebt. Man legt ein Feuer an, stellt Gefässe mit glückbringenden Gegenständen hin und legt die für den Ritus bestimmten Utensilien wie einen Spiegel, ein Scheermesser u. s. w. nieder. Das Haar des Knaben wird mit lauwarmem Wasser benetzt und darauf unter dem Vortrag segenbringender Verse geschoren. Von der Verwendung jenes Feuers aber zur Darbringung einer Opferspende ist nicht die Rede. Allein vom Standpunkt des Veda angesehen könnte man vielleicht versucht sein die Gegenwart des Feuers bei dieser Ceremonie zu erklären als veranlasst durch andre im Uebrigen ähnliche Riten, bei

---

Zauberfeuer der Wochnerin s. auch Frazer, Journal of the Anthrop. Institute of Gr. Britain and Ireland XV, 84 A. 7.

1) Gṛhya-sūtra II, 3.

2) Gṛhya-sūtra I, 28.

welchen ein Opfer und darum ein Opferfeuer vorkam; die Thatsachen der Ethnologie aber lassen uns hier das verglichen mit dem Opferfeuer geschichtlich ältere andre Feuer, das dämonenvertreibende Zauberfeuer erkennen[1]).

Mit demselben Feuer haben wir es auch bei dem Ritus der Schüleraufnahme (*upanayana*), d. h. dem nach den Verhältnissen des brahmanischen Schülerthums umgemodelten uralten Act der Pubertätsweihe zu thun: Lehrer und Schüler „treten beide hinter das Feuer hin, das Antlitz nach Osten der Lehrer, nach Westen der Andre“[2]) — und der Lehrer investirt den Knaben mit dem Gurt, der das Zeichen der „Zweimalgebornen“ ist. Hierbei wird allerdings auch eine Opferspende erwähnt, aber diese so begreifliche Zuthat kann doch den ursprünglichen Sinn des Feuers nicht verdunkeln. Ganz ähnlich wird der an diese Aufnahmefeier sich anschliessende Unterricht im Veda beschrieben[3]): „Nördlich vom Feuer setzen sie sich, der Lehrer mit dem Antlitz nach Osten, der Andre nach Westen“; die Texte werden dann vorgetragen und für jedes Lied Wasser in eine Grube gesprengt — als Todtenspende für die in der Tiefe weilenden Lieddichter? —; von Opferspenden aber, zu denen das Feuer bestimmt gewesen wäre, ist hier nicht die Rede. — Für den Vortrag besonders heiliger d. h. von besondrer Gefährlichkeit erfüllter Gesangweisen wird die Nähe eines Feuers mit der

---

[1]) Eine characteristische Bestätigung der hier gegebenen Deutung des bei der Haarschneideceremonie verwandten Feuers wird uns durch den Zufall geliefert, dass dieselbe Ceremonie als Bestandtheil anderweitiger ritueller Complexe auch in das Ritual der drei Feuer (siehe unten) verwebt ist. Da wird nun ihre Vollziehung „westlich vom südlichen Feuer“, entsprechend wie im häuslichen Ritual „westlich vom Feuer“ vorgeschrieben (Kāty. V, 2, 14, vgl. Pāraskara II, 1, 5). Es wird aber gezeigt werden, dass das südliche unter den drei Feuern speciell die Function hat, die Dämonen zu vertreiben.

[2]) Ṣāṅkhāyana G. II, 1, 28.

[3]) Ebendaselbst II, 7.

ausdrücklichen Bemerkung vorgeschrieben: „Wenn man sie (die Gesänge) ohne Beschwichtigungsmittel vorträgt, bringt der Gott Tod über die Geschöpfe[1])“. — Vom Feuer bei der Vollziehung der dem Somaopferer zukommenden Weihe (*dīkshā*) werden wir an anderm Orte sprechen[2]); auch dies Feuer ist unverkennbar ein Zauberfeuer. — Bei den Opfern des grossen mit den drei Feuern zu vollziehenden Rituals (S. 348 fg.) darf, wie mir scheint, das dritte, im Süden des Opferplatzes befindliche Feuer seiner ursprünglichen Bedeutung nach als das die schädlichen Geister vertreibende Zauberfeuer verstanden werden: der Süden ist die Richtung, von welcher die Seelen der Verstorbenen und die mit ihnen verwandten Dämonen[3]) gefahrbringend nahen. Eben beim Todtenopfer aber tritt die Verwendung des Feuers als Dämonenvertreibers besonders deutlich hervor: offenbar glaubte man, dass gerade in Gesellschaft der Todten böse Geister besonders leicht sich an das Opfer herandrängen konnten. Hier wurde aus dem südlichen Opferfeuer ein Brand entnommen und in südlicher Richtung niedergelegt mit einem Spruch, welcher Agni aufforderte, alle Asuren, die mannichfache Gestalten annehmend hier und dort nahen möchten, zu vertreiben[4]). — Schliesslich sei noch das in die Schlacht mitgenommene Heerfeuer (*senāgni*)[5]) und das Feuer, mit dem nach der Bestattung die Ueberlebenden die todbringenden Mächte von sich fernhielten, erwähnt[6]). — Dieser kurze Ueberblick wird genügen zu zeigen, wie festgewurzelt und zugleich wie verbreitet der Gebrauch des Zauberfeuers in allen Gebieten des vedischen Cultus gewesen ist.

[1]) Pañc. Brāhmaṇa XXI, 2, 9.
[2]) Siehe den Abschnitt „Dīkshā und Opferbad“.
[3]) Çatapatha B. IV, 6, 6, 1.
[4]) Kāty. IV, 1, 9; Vāj. Saṃh. II, 30.
[5]) Weber, Ind. Stud. XVII, 180.
[6]) Siehe den Abschnitt über die Bestattung.

Die hervortretendste Verwendung aber des Feuers in diesem Cultus ist, wie bekannt, eine andre: als Opferfeuer befördert es die Spende zu den Göttern. Zwar nicht jede Spende wurde ihm übergeben. In gewissen Fällen — namentlich wo die Gabe an Wassergottheiten gerichtet war — opferte man ins Wasser[1]; beim Todtenopfer waren Gruben die Aufnahmestelle der Spenden[2]; es kamen Gaben an Rudra und rudraähnliche Dämonen vor, welche in die Luft geworfen, in einem Maulwurfshügel vergraben, an Bäumen aufgehängt wurden[3] u. dgl. mehr. Aber im Ganzen lässt sich doch behaupten, dass das indische Ritual in seiner vorliegenden Gestalt durchaus auf dem Gebrauch des Opferfeuers beruht.

In seiner vorliegenden Gestalt: denn, wie ich meine, schimmert auch abgesehen von den eben angeführten Fällen des Opfers in Wasser u. s. w. selbst da, wo thatsächlich das Feuer verwandt wird, doch die Spur eines andern vorangegangenen Zustandes noch deutlich durch. Wir dürfen hier an die Schilderung anknüpfen, welche Herodot[4] vom Thieropfer der Perser giebt. Wenn die Perser opfern wollen, sagt er, so richten sie keine Altäre auf und zünden kein Feuer an. Der Opferer „zerstückelt das Opferthier Glied für Glied und kocht das Fleisch; er breitet das zarteste Gras aus, am liebsten Klee, und legt darauf alles Fleisch. Wenn er das hingelegt hat, singt ein dabeistehender Magier dazu die Theogonie — dies ist nach ihrer Angabe der begleitende Gesang — denn ohne einen Magier dürfen sie kein Opfer vollziehen. Der Opferer nimmt dann nach kurzer Zeit das Fleisch wieder weg und macht damit was ihm beliebt“. Dass dieses Ritual der persischen Arier dem ihrer indischen Stammgenossen eng

---

[1] Kātyāyana I, 1, 16: IX, 3, 7: X, 8, 21 etc.

[2] Vgl. den Abschnitt über den Todtencultus.

[3] Kātyāyana V, 10, 13. 18: Weber, Ind. Studien X, 342: Hiranyakesin G. II, 9, 5.

[4] I. 132. Vgl. Strabo XV, 3. 13. 14.

verwandt ist, leuchtet ein. Der singende Magier ist der Hotar des Veda (Zaotar des Avesta). Das ausgebreitete Gras kehrt im Veda als Barhis[1]) (vgl. das Baresman des Avesta[2])) wieder: der Unterschied ist nur, dass dies Gras für die Perser

[1]) Die etymologische Bedeutung scheint etwa „Polster" zu sein: vgl. *upabarhaṇa*: *upabarhṇhat* Ṛv. V, 61, 5: *upa barhṇhi* X, 10, 10.

[2]) Das avestische Baresman bestand bekanntlich in Baumzweigen mit einem Band umbunden (Darmesteter, Le Zend-Avesta vol. I, p. LXXIII fg.), die während des Opfers theils auf einem Ständer (abgebildet ebendaselbst pl. VI) ruhten, theils in der Hand gehalten wurden (ebendas. 386. 391: Vend. XIX, 19 [63 fg.] etc.). Bei den zur Opferceremonie gehörigen Weihungen und Darbringungen wurde das Baresman in verschiedenen Formen berührt, die Darbringung ihm angenähert oder darüber ausgegossen (Darmest. p. 114. 185. 189. 409. 411. 416. 421. 422. 426. 429. 436 etc.): die verschiedenen Stellen des Baresman resp. die rechte und linke Seite repräsentirten dabei verschiedene Gottheiten: die rechte Seite die Seelen, in vielleicht nicht zufälliger Uebereinstimmung mit der vedischen Bedeutung der rechten Seite (Südseite) als Seelenregion.

Die ursprüngliche Identität nun dieses Baresman mit dem vedischen Barhis, längst vermuthet aber auch wieder bestritten, scheint mir kaum zweifelhaft zu sein. Man erwäge Folgendes. Beide Worte, wenn auch im Suffix verschieden, gehören allem Anschein nach zu derselben Wurzel (*baresman* wäre vedisch **barhman*: mit *brahman* hat es schwerlich etwas zu thun). Beide bezeichnen ein beim Opfer figurirendes vegetabilisches Element, hier Zweige, dort Gräser: dasselbe ist im Veda wie im Avesta der Träger besonderer Heiligkeit oder Gottesnähe. Beim Barhis (Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer S. 64) wie beim Baresman spielt ein umwindendes Band eine Rolle. Besonders wichtig aber ist, dass in Bezug auf Baresman wie Barhis stehend das Verbum *star* resp. *fra-star* (vgl. den vedischen, mit dem Barhis zusammengehörigen *prastara*-Bündel: Hillebr. 64) gebraucht wird. Es ist klar, dass *fra-star* ursprünglich nicht heissen kann „zusammenbinden", wie nach der Tradition Justi und Darmesteter übersetzen: es muss ursprünglich heissen „hinbreiten" und weist mit grosser Wahrscheinlichkeit auf eine Gestalt des Rituals hin, welche ähnlich dem vedischen Ritual es mit einer hingebreiteten vegetabilischen Decke zu thun hatte. (Man beachte, dass auch das avestische *barezish*, welches etwa Matte oder Polster bezeichnet und dem ved. *barhis* genau entspricht, das Verbum *star* bei sich hat). Der avestische Fromme heisst *staretōbaresman* („der ein hin-

der Ort ist, an welchem die Götter die Opfergabe in Empfang nehmen (genauer gesprochen die Essenz oder Seele der Opfergabe; ihr gleichgiltiger Körper wird von den Menschen wieder fortgeholt), während auf dem indischen Opferplatz neben dem Barhis das Feuer flammt, der Mund der Götter, wie der Ṛgveda so oft sagt, mit welchem sie das Opfer verzehren. Die Vergleichung des persischen Gebrauchs mit dem indischen legt die Auffassung nahe, dass sich in dem indischen Nebeneinander von Barhis und Opferfeuer auf der einen Seite die Spur der alten primitiven Form, in der man dem Gott die Spende zu übergeben gewohnt war[1]), erhalten hat, auf der andern Seite die Neuerung einer fortgeschritteneren sacrificalen Technik vorliegt. Die Art, wie die vedischen Dichter vom

---

gestreutes Baresman hat") ganz so wie der vedische *stīrṇabarhis* („der ein hingestreutes Barhis hat") heisst. Man beachte noch, dass im Avesta als Hauptelemente von Opfer und Heiligkeit Feuer und Baresman, Feuer Baresman und Haoma, Libation und Baresman ganz so in solenner Weise neben einander genannt werden, wie im Veda das entflammte Feuer und das gestreute Barhis, oder Feuer Barhis und Soma, oder Barhis und Opfergabe: vgl. Vend. 3, 16 (55) etc.: 9, 56 (195): Visp. 2 und andrerseits Ṛv. IV, 6, 4: X, 21, 1: Vāj. Saṃh. XV, 49: Ṛv. V, 37, 2: 2, 12 etc.

Auf welchem Wege und aus welchen Anlässen sich der Uebergang der auf der Erde ruhenden Opferstreu in die von der Erde losgelösten, beweglich gewordenen heiligen Zweige, wie das Avesta sie kennt, vollzogen hat, ob etwa das alte Barhis hier mit einem von ihm ursprünglich verschiedenen Element zusammengerathen ist, muss ich den Iranisten zu untersuchen überlassen. Zu welchem Resultat sie auch gelangen mögen, ich glaube nicht, dass die hier für den Zusammenhang der beiden Typen beigebrachten Momente werden hinfällig gemacht werden können: auch nicht dadurch, dass bei dem persischen von Strabo (XV, 3, 14) beschriebenen Opfer neben der in der Hand gehaltenen ῥάβδων μυρικίνων λεπτῶν δέσμη sich die auf den Boden gebreiteten, die Opfergabe aufnehmenden Zweige finden (den Hinweis auf diese Stelle wie überhaupt mannichfache Anregung in Bezug auf die hier behandelte Frage verdanke ich G. Hoffmann).

[1]) Man vergleiche die Sammlungen von Tylor (Anfänge der Cultur II, 389) über die Opferungsweise der Naturvölker.

Barhis sprechen, ist in der That ebenso characteristisch wie die auf das Barhis bezüglichen Riten. Einmal über das andre wird dieses Graslagers als des von mystischer Kraft erfüllten weichen Sitzes gedacht, auf dem sich die Götter niederlassen um das Opfer zu geniessen. „Wollenweich breite dich aus“, redet man das Barhis an (V, 5, 4), „die Lieder sind dazu erklungen; gieb uns Gelingen, schöne Opferstreu![1])“. „Streut gut die Opferstreu aus für das Opfer . . . wie die Kinder von hier und dort zur Mutter kommen, sollen die Götter sich auf der Fläche der Opferstreu niedersetzen“ (VII, 43, 2. 3). „Auf wessen Barhis du dich mit den Göttern setzest, o Agni, dem werden die Tage zu Glückstagen“ (VII, 11, 2)[2]). Und dazu nehme man eine Vorschrift des Rituals: an eben diesen Ort, an welchem die Götter dem Opfer beiwohnten, wurden nach stehendem Gebrauch die Opfergaben hingesetzt oder hingelegt, die man dann dem Feuer übergab[3]). Vergleicht man dies Hinlegen auf die Opferstreu mit dem Hinlegen, gleichfalls auf die Opferstreu, das Herodot beim Opfer der Perser beschreibt, so bleibt wohl kaum ein Zweifel, dass der indische Gebrauch einen Ueberrest des bei den Persern klar erhaltenen Ritus darstellt: einst wurde die Gabe, welche die Götter sich aneignen sollten, und die man durch das Feuer ihnen zu übermitteln noch nicht gelernt hatte,

---

[1]) Der Vers steht in einem der sog. Âprîhymnen: die stehende Anrufung des Barhis in diesen Liedern spricht schon an sich für die hohe Heiligkeit, die dem B. zuerkannt wurde.

[2]) So breitete man auch beim Schlangenopfer eine dem Barhis ähnliche Grasstreu für die Schlangen aus. Çânkhâyana G. IV, 15, 5.

[3]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 71, Schwab, Thieropfer 64 fg. 115 etc. (vgl. Ṛv. VII, 13, 1; X, 15, 11 etc.). Niedersetzen auf die Vedi und auf das Barhis kommt auf dasselbe hinaus, denn die Vedi ist eben der vom Barhis bedeckte Platz. — Hier sei auch noch auf die Regel hingewiesen, dass von der Opfergabe nicht für hingefallen (und dadurch verloren und dem Gott entzogen) galt was auf das Barhis fiel. Taitt. Samh. VI, 3. 8, 3.

dorthin gelegt, wo der Sitz der Götter war, auf die Opferstreu, und wurde dort von ihnen entgegengenommen. An unverrückbar feste Naturmale konnten unsesshafte Hirtenstämme die Gegenwart ihrer Götter nicht gebunden glauben; hier lernen wir die heilige Stätte ihres Cultus kennen, den überall gleich leicht auszubreitenden wollenweichen Grasteppich. Die Gegenwart des auf ihn hingerufenen Gottes heiligt ihn d. h. macht ihn für die profane Berührung gefährlich: daher der indische Opferer nach beendeter Handlung das Barhis in's Feuer wirft, nach dem ursprünglichen Sinn offenbar um es unschädlich zu machen[1]).

Die in diesem Zusammenhang berührte, bei den verschiedensten Gelegenheiten[2]) vorkommende Verbrennung von

[1]) An dieser wohl evidenten Auffassung wird man nicht dadurch irre gemacht werden, dass die vorliegende Gestalt des Rituals der Verbrennung den Character einer Darbringung angeheftet hat. Hillebrandt 169.

[2]) Wie die Opferstreu werden eine Menge andrer zum Opfer gehöriger Utensilien verbrannt: so die um das Opferfeuer gelegten Hölzer, der *svaru* genannte Holzspahn, welcher bei der Errichtung des Opferpfostens eine Rolle spielt, der Zweig, der beim Melken der Opfermilch zum Wegtreiben der Kälber von der Kuh dient, die beim Thieropfer verwandten Bratspiesse, das bei der Salbung des Agnicayana-Opferers gebrauchte Salbgefäss u. A. m. (s. Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 145. 148. 169, Schwab Thieropfer 121. 155 fgg.; Weber Ind. Stud. XIII, 285). — Neben dem Verbrennen finden wir das Vergraben: dies besonders häufig da wo das Moment des Unheimlichen mitspielt. Hierfür ist characteristisch, dass beim Thieropfer die übrigen Bratspiesse in's Feuer geworfen werden, für den Herzbratspiess aber eine andre Behandlung vorgeschrieben ist: der Priester muss ihn halten ohne sich und Andre damit zu berühren; auf die Erde oder in Wasser darf er nicht gelegt werden (Śatap. Br. III, 8, 5, 9 fg.; Kāty. VI, 8, 3; Āpast. VII, 23, 10); schliesslich wird er an einsamer Stelle am Rand einer Pfütze oder dgl. in der Erde versteckt; man kehrt von dort zurück ohne sich umzusehen (Schwab 161 fgg.). Die besondre Behandlung dieses Spiesses muss damit zusammenhängen, dass das Herz der Sitz des Lebens ist (über das vom Bratspiess abgezogene Herz wird ein Spruch gesprochen, der dies ausdrückt: Schwab 135); die Qual, welche

Gegenständen, welche bei sacralen Riten oder anderweitig vom Contagium heiliger oder unheimlicher Mächte afficirt worden sind, könnte für die uns hier beschäftigende Geschichte des Opferfeuers auch insofern von Bedeutung sein, als sich die Frage aufdrängt, ob diese Art der Verbrennung nicht den Uebergang oder wenigstens einen Uebergang von dem Opfer mit blossem Hinlegen der Gabe zum Opfer mit dem heiligen Feuer darstellt[1]). Was sollte aus der hingelegten Gabe, deren innere Essenz man von den Göttern genossen glaubte, werden? Was der Gott ergriffen hatte, konnte den Menschen Gefahr bringen. Es lag nahe, sich durch Verbrennung vor dieser Gefahr zu sichern. Die Verbrennung aber, das gefürchtete Object der Erde entnehmend, trug es mit dem emporwirbelnden Rauch zum Himmel, also

---

das getödtete Thier getroffen hat, ist in den Herzspiess eingegangen, sagt das Ṣatapatha (a. a. O. § 8): der ursprüngliche Sinn ist möglicherweise, dass etwas von der Seelensubstanz des getödteten Thiers daran haftet. Andre Fälle des Vergrabens im Zusammenhang des Cultus wie der Zauberei sind häufig: als ein Nachklang dieses sacralen Vergrabens wird es angesehen werden dürfen, wenn der Buddha dem Tode entgegengehend Cunda anweist, die Ueberreste der von ihm dargebotenen Speise, der letzten, welche er genossen hat, zu vergraben (Mahāparinibbāna Sutta p. 41 Childers). Eine feste Grenze zwischen Vergraben und Verbrennen lässt sich nicht ziehen: es ist nicht allein die Behandlung der menschlichen Leiche, bei der wir beide Verfahren neben einander finden (vgl. Pāraskara III, 8, 12 im Ritual des Rindopfers an Rudra: „das mit Blut beschmierte Gedärm wirft er ins Feuer oder sie vergraben es im Boden"). — Neben Vergraben und Verbrennen wäre endlich das Waschen, das Wegschwemmen im Wasser zu nennen, das gleichfalls wie zur Beseitigung unreiner, gespenstischer, krankheitsbringender Substanzen so auch zu der davon eben nicht zu trennenden Beseitigung derjenigen Fluida verwandt wird, welche die von den Göttern ausgehende Heiligkeit und darum Gefährlichkeit an sich tragen: es sei hier auf die Erörterung über das Opferbad (*avabhṛtha*) verwiesen (unten im Abschnitt „Dīkshā und Opferbad").

[1]) Auf Grund semitischer Materialien ist Robertson Smith ganz zu derselben Vermuthung gelangt (*Religion of the Semites* I, 367).

dorthin wo die vornehmsten Gottheiten ihren gewohnten Aufenthalt hatten. So ist der Uebergang von der Beseitigung durch das Feuer zur Opferung durch das Feuer natürlich und naheliegend. In einer Beziehung allerdings führt dieser Uebergang einen Widerspruch herbei. Man dachte sich die Götter zum Genuss des Opfers auf das Barhis herniedersteigend, und zugleich sandte man ihnen doch die Opferspeise zu ihrer himmlischen Wohnung empor. Dass die erste Seite dieses Dilemmas wie die ältere so auch die tiefer eingewurzelte Vorstellungsweise darstellt, ist unzweifelhaft. Aber an nicht wenigen Stellen des Ṛgveda begegnen wir auch der andern Auffassung[1]). Der Widerspruch, der hier liegt, tritt vielleicht nirgends so scharf hervor wie da wo ein Dichter aus der Familie der Vasishṭhiden von der einen Anschauungsweise zur andern hinüberschwankend sagt: „Agni, führe die Götter herbei, dass sie die Opferspeise geniessen. Mögen sie mit Indra ihrem Haupt sich hier erfreuen. Bring dies Opfer zum Himmel, zu den Göttern. Schützt ihr uns stets mit Wohlsein“ (VII, 11, 5). —

Die bisherigen Auseinandersetzungen haben uns als erhalten im vedischen Cultus bereits zwei Verwendungstypen des Feuers kennen gelehrt, deren Auffassung als Vorstufen des Opferfeuers nahe liegt: das neben der heiligen Handlung flammende, böse Geister verscheuchende Zauberfeuer und das Feuer, welches die durch die göttliche Berührung für den Menschen gefährlich gewordenen Ueberreste des Opfers u. dgl. verzehrt. Ein weiterer im vedischen Cult erhaltener Ritus, dem gleichfalls in der Entstehungsgeschichte des Feueropfers eine gewisse Bedeutung zugekommen sein könnte, ist die Verbrennung gewisser Theile des Opferthiers zum Zweck der Erzeugung eines die Götter anlockenden Geruchs[2]). Endlich wird man hier auch den speciellen Fall

[1]) Die Materialien hierüber hat Bergaigne Rel. védique I, 71 gesammelt.

[2]) Vgl. den Abschnitt über die Opferspeise.

des an den Feuergott gerichteten Opfers, bei welchem sich die Uebergabe der Spende an das Feuer von Anfang an von selbst verstehen musste, berücksichtigen müssen. Doch wir dürfen nicht anders als beiläufig einen Blick darauf thun, was das vedische Ritual etwa von Spuren enthält, die für die Frage nach der Entstehung des Opfers mit dem Opferfeuer zu beachten wären: weiter mit diesem der vorvedischen Vergangenheit angehorenden Vorgang uns zu beschäftigen ist hier nicht der Ort.

Wenden wir uns vielmehr den thatsächlichen Verhältnissen und Gebräuchen zu, die das vedische Opferfeuer betreffen[1]). Hier ist zunächst von dem Gegensatz der Opfer mit dem einen und derjenigen mit den drei Opferfeuern zu sprechen. Neben der einfacheren Weise des Opferns mit einem Feuer entwickelte sich frühzeitig[2]) eine kunstvollere sacrificale Technik, welche drei Feuer verlangte: den Opfern dieser Form, namentlich dem ihnen zugehörigen Somaopfer, wandte sich das Interesse der Opferkünstler, das immer mehr sich steigernde priesterliche Raffinement mit besonderer Vorliebe zu. Ursprünglich — hierüber sind nur Vermuthungen moglich — mag das Verhältniss das gewesen sein, dass man das eine beständig unterhaltene heilige Feuer der einfacheren Opfer für die Bedürfnisse dieser complicirteren Riten in drei Feuer zerlegte. In dem uns vorliegenden Zustand des Rituals aber stehen das eine Feuer, „das häusliche", und die drei Feuer unabhängig neben einander. Jedes Familienhaupt unterhält das eine Feuer und vollzieht den daran geknüpften Cultus; für den Hochgestellten und Wohlhabenden schickt

1) Wir berucksichtigen nur die hauptsächlichen Typen des Opferfeuers und diese nur den Grundverhaltnissen nach: auf die ganze Masse des Details kann hier nicht eingegangen werden.

2) Es ist kaum ein Zweifel, dass dieser Vorgang der Hauptsache nach vor das ṛgvedische Zeitalter fallt. Vgl. Ludwig III, 355 und meine Bemerkung. Sacred Books of the East XXX S. X Anm. 1.

sich ausserdem die Anlegung der drei Feuer und damit die Begründung eines grösseren Cultcentrums; zahlreiche im Hause des Opferherrn wohnende Brahmanen, Opferpriester und andre, sammeln sich bei einem solchen Centrum[1]). Gewisse Hauptceremonien sind dem Ritual des einen und dem der drei Feuer gemeinsam: das tägliche Morgen- und Abendopfer, die Feier des Neumonds und Vollmonds wird der Hauptsache nach übereinstimmend mit dem einen Feuer wie mit den dreien, nur bei jenem in einfacherer Form, gefeiert: eine sacrale Doublette, die für unursprünglich zu halten nahe genug liegt. Andre Handlungen aber fallen nur in das eine oder das andre Gebiet; so werden die dem Familienleben angehörigen Weihen nur mit dem einen, das Somaopfer nur mit den drei Feuern vollzogen[2]).

Was das nähere Wesen der drei Feuer anlangt, so hat man es nicht als Vermuthung sondern als selbstverständliche Gewissheit ausgesprochen[3]), dass in ihnen die Verschmelzung dreier verschiedener Feuerdienste zu erblicken sei. Dieser Gedanke liegt nahe, aber ich kann in den thatsächlichen Verhältnissen des vedischen Rituals nichts entdecken, was ihn bestätigte, nicht auch nur Spuren einer solchen Vertheilung der heiligen Handlungen auf die verschiedenen Feuer, dass die an jedes von ihnen geknüpften Verrichtungen als der sacrale Sonderbesitz irgend einer Priestergruppe vorstellbar wären[4]). Vielmehr handelt es sich offenbar um ein

---

1) Śatapatha Brâhm. II, 1. 4, 4.

2) Da Gebackopfer wie Thieropfer sowohl das eine wie die drei Feuer zulässt und von den grossen Opfertypen allein das Somaopfer an die drei Feuer gebunden ist, darf vielleicht vermuthet werden, dass eben bei diesem der Ausgangspunkt liegt, von dem aus sich die Opferweise mit den drei Feuern entwickelt hat (ebenso Knauer, Festgruss an Roth 64).

3) Ludwig III, 356.

4) Der in der vorigen Anm. citirten Erörterung Ludwigs muss der

Zusammenwirken aller drei Feuer bei denselben Riten, derart dass in der Rolle eines jeden ein bestimmter Character herrscht oder wenigstens vorherrscht. An der Spitze steht das Gārhapatyafeuer („Feuer des Hausherrn“), offenbar der Repräsentant des alten Haus- und Heerdfeuers; es wird allein ständig unterhalten und aus ihm werden die beiden andern Feuer für jedes Opfer, bei dem sie erforderlich sind, neu entnommen. Der Verreisende verabschiedet sich zuerst vom Gārhapatya-, alsdann vom Āhavanīyafeuer (s. sogleich); der Heimkehrende andrerseits begrüsst zuerst das Āhavanīya-, dann das Gārhapatyafeuer: das Letztere wird also gewissermaassen als im Centrum befindlich angesehen, so dass man es zuerst verlässt und zuletzt zu ihm zurückkehrt[1]). Das hier bereits berührte zweite Feuer, das Āhavanīyafeuer („Feuer der Darbringungen“), ist nach Osten gelegen. Auf den Unterschied der beiden[2]) deutet ein Brāhmaṇa[3]) in folgenden Worten hin: „Das ist der Āhavanīya. Der ist nicht dazu da, dass man in ihm kocht, was nicht gekocht ist. Dazu ist er vielmehr da, dass man, was gekocht ist, in ihm opfert“. Der Gārhapatya also, so zu sagen das Feuer des praktischen, menschlichen Gebrauchs, dient für die Zurüstungen wie das Bereiten der Opferspeise, das Erhitzen der Gefässe[4]) u. dgl.; der Āhavanīya ist die Flamme, in welcher die Götter die

---

Vorwurf gemacht werden, bei der Frage nach der Herkunft der drei Feuer die factische Vertheilung der Functionen unter dieselben völlig ausser Acht gelassen zu haben.

[1]) Ṣatapatha Brāhmaṇa II, 4, 1, 3 fgg.: vgl. Ṣāṅkhāyana Ṣr. II, 14. 15.

[2]) Vgl. über denselben Weber, Ind. Studien X, 327 A. 5.

[3]) Ṣatapatha Br. I, 7, 3, 27: III, 8, 1, 7.

[4]) Es kann übrigens gefragt werden, ob dies Erhitzen (vgl. oben S. 338), bei dem ein praktischer Zweck kaum ersichtlich ist, nicht eine Zauberhandlung ist zur Vernichtung anhaftender schädlicher Wesenheiten. Der zugehörige Spruch lautet, was allerdings nicht von voller Beweiskraft ist: „Verbrannt ist jeder Dämon, verbrannt jeder Unhold“ (Hillebrandt,

Spende zu sich nehmen[1]). Das dritte Feuer endlich, der Anvāhāryapacana („Feuer für das Anvāhārya-Muss"[2])) oder Dakshiṇāgni („südliches Feuer") steht, wie sein Platz im Süden anzeigt, in specieller Beziehung zu den Manen und bösen Geistern. Schon oben (S. 340) wurde die Vermuthung ausgesprochen, dass es die von diesen drohende Störung beim Opfer abzuwehren bestimmt war; zugleich aber diente es zur Aufnahme der an sie gerichteten Spenden; schwerlich hätte man das Āhavanīyafeuer mit solchen Spenden und dadurch mit jenen unheimlichen Wesen in Berührung zu bringen gewagt. Das Gārhapatyafeuer „gehört dem Opferherrn als seiner Gottheit", das südliche Feuer „gehört dem feindlichen Nebenbuhler"[3]). Das Gārhapatyafeuer schützt vor Gefahr, die von Menschen kommt, das südliche Feuer vor Gefahr, die von den Vätern (Manen) kommt[4]). Bei der Feier der Königsweihe wird dem südlichen Feuer ein Feuerbrand entnommen und darin ein zur Abwehr böser Geister bestimmtes Opfer vollzogen; in dem zugehörigen Spruch heisst es: „Getödtet ist der Dämon"[5]). Bei demselben Opfer wurde ein Feuerbrand gleichfalls dem südlichen Feuer entnommen und in demselben der Nirṛti, der Göttin der Vernichtung, eine

---

Neu- und Vollmondsopfer 22). Freilich wurde man für einen derartigen Zauberact eher die Verwendung des südlichen Feuers (s. sogleich) erwarten.

[1]) Damit ist das vorwiegende und wie mir scheint ursprüngliche Verhältniss ausgedrückt. Verwischungen aber kamen in den Einzelheiten des praktischen Gebrauchs in der That vor, vgl. Ṣat. Br. I, 7, 3, 26 fg.; Kāty. I, 8, 34. 35; Hillebrandt 65 A. 4 u. s. w.

[2]) Dies ist der Opferlohn beim Voll- und Neumondsopfer (Hillebr. 44. 133). Er wird auf dem nach ihm benannten Feuer bereitet (Kāty. II, 5, 27), vielleicht nur, weil er als Opferlohn (*dakshiṇā*) auf den Dakshiṇāgni zu gehören schien.

[3]) Ṣatapatha Brāhmaṇa II, 3, 2, 6.

[4]) Ṣāṅkhāyana Ṣraut. II, 14, 3: 15, 4.

[5]) Vāj. Saṃhitā IX, 38; Ṣatapatha Br. V, 2, 4, 15 fg.

Spende dargebracht[1]). Eine Hauptgelegenheit aber für die Verwendung des sudlichen Opferfeuers ist, wie schon berührt, das Manenopfer, welches sich durchaus um dies Feuer und um Gruben, die neben demselben in die Erde gegraben sind, bewegt; die Vorschriften für das monatliche Manenopfer am Neumond wie für das jährliche, welches mit dem Fest der Sākamedhās verbunden ist, stellen in gleichem Maasse das südliche Feuer in den Vordergrund[2]).

Was den Begründungsact des Cultus durch Anlegen des oder der heiligen Feuer betrifft, so ist es für unsre Zwecke unwesentlich, die je nach den vedischen Schulen sowie nach dem Unterschied des einen oder der drei Feuer differirenden Vorschriften vollständig darzulegen. Es genüge zu bemerken, dass die Neuerzeugung des Feuers aus den Reibhölzern und das Holen eines vorhandenen Feuers von bestimmten Stellen, z. B. aus dem Hause eines reichen Heerdenbesitzers oder eines grossen Opferers, neben einander stehen; im einen Fall liegt der Nachdruck auf der Reinheit und Unberührtheit des frischerzeugten Feuers, im andern auf der glücklichen Vorbedeutung des mit dem altvorhandenen Feuer verknüpften Segens. Als häusliches Feuer wird auch — und das ist in Bezug auf dieses wohl die verbreitetste Vorschrift — das Feuer zu unterhalten empfohlen, in welches der Opferer zum letzten Mal als Brahmanenschüler, wie es Schülerpflicht ist, das Holzscheit gethan, oder dasjenige, mit welchem für ihn die Hochzeitsceremonien verrichtet sind. Von den fetischartigen Verkörperungen des Agni als Pferd und Ziegenbock, die bei der Feueranlegung nach dem Ritual der drei Feuer eine Rolle spielen, ist in anderm Zusammenhang die Rede gewesen[3]).

[1]) Śatapatha Br. V, 2, 3, 2.

[2]) Vgl. Kātyāyana IV, 1, 2. 3. 8; V, 8, 6. 16. 21 etc.

[3]) Siehe S. 77 fg.

Bei den viermonatlichen den Lauf der Jahreszeiten begleitenden Feiern und beim Somaopfer wird ein neues Feuer gerieben und mit dem alten Āhavanīya vereinigt[1]): offenbar ein Act der Auffrischung und Stärkung, möglicherweise auch ein Rest einer andern als der im überlieferten Ritual herrschenden Behandlung des heiligen Feuers, seiner von Zeit zu Zeit wiederholten Ersetzung durch ein neues Feuer.

Das Ausgehenlassen der alten Feuer und, eventuell nach einer Zwischenzeit, die Anlegung von neuen wurde als erforderlich angesehen, wo die alten dem Opferer kein Glück gebracht hatten; man feierte dann die Ceremonie der „Wiederanlegung“ (*punarādheya*).

Opferspeise und Opfertrank.

Auch auf dem Gebiet des vedischen Opferwesens bestätigt sich der natürliche Satz, dass der Mensch dem Gott eben das darbietet was ihm als seine eigne Nahrung willkommen ist[2]). Ausnahmen finden sich hier und da, die Regel aber ist offenbar diese.

Lassen wir zunächst das Thieropfer und das Somaopfer ausser Betracht, so begegnen als Opferspeise alle hauptsächlicheren Producte der Ackerwirthschaft wie der Viehzucht: an der Spitze Milch in ihren verschiedenen Zuständen (saure Milch u. s. w.), Butter und die beiden vornehmsten Körnerfrüchte, Gerste und Reis[3]), die zu verschiedenen gekochten und gebackenen Gerichten verarbeitet wurden. Dass den

---

[1]) Kāty. V, 2, 1 fgg.: VIII, 1, 17: vgl. Vāj. Saṃh. V, 2 fg., Śatapatha Br. III, 4, 1, 19 fg. — Aehnlich beim Thieropfer: Kāty. VI, 3, 25: Schwab Thieropfer 77 fg.

[2]) Dabei ist natürlich von dem seltenen Fall abzusehen, dass die Darbringung einer nicht anthropomorphisch gedachten Wesenheit gilt: Indras Rosse bekommen Pferdefutter.

[3]) Letzterer in der ältesten vedischen Zeit fehlend oder noch zurücktretend.

von der Kuh kommenden Producten ein hoheres Gewicht der Heiligkeit und mystischen Bedeutung beigelegt wurde, als den Erzeugnissen des Ackerbaus, tritt dabei unverkennbar hervor. — Hier seien auch die für den Todtencult charakteristischen Wasserspenden an die durstenden Seelen erwähnt. —

Wir werden beim Thieropfer eingehender von der Tendenz sprechen, dem einzelnen Gott eine seinem speciellen Wesen entsprechende Nahrung zu bieten. Hier gehören einige Erscheinungen unter denselben Gesichtspunkt: so wird es für gewisse Gelegenheiten des Todtencultus oder des im Namen eines Todten auszuübenden Cultus vorgeschrieben, die Milch einer Kuh zu nehmen, deren eignes Kalb todt ist und die nun ein fremdes Kalb nährt[1]); für Nirṛti, die Göttin des Untergangs, wird das Opfer der bei der Bereitung einer andern Opferspeise bei Seite gefallenen Getreidekörner[2]) sowie von schwarzem Reis[3]) erwähnt; fur die Göttinnen Nacht und Morgenröthe — die schwarze und die aus jener heraus geborene helle — wird die Milch einer schwarzen Kuh, die ein weisses Kalb hat, vorgeschrieben[4]). Rudra, der in der Wildniss lebende Gott, geniesst bei einer Reihe von Gelegenheiten — mit characteristischer Ueberschreitung der sonst fast durchgängig geltenden Beschränkung der Opfergaben auf die gewöhnlichen wirthschaftlichen Producte — wilden Sesam, wilden Weizen, Milch von Rehen, kurz wildgewachsene oder aus dem Walde stammende Stoffe[5]). Zu den Todten stehen — ich weiss nicht aus welchem Grunde — Sesamkörner in besondrer Beziehung[6]). Endlich muss in diesem Zusammenhang

[1]) Agnihotra im Namen eines Verstorbenen: Ait. Br. VII, 2; Śat. Br. XII, 5, 1, 4; Âśv. Śraut. III, 10, 17; Kâty. XXV, 8, 9. — Manenopfer: Taitt. Saṃh. I, 8, 5, 1; Kâty. V, 8, 18 etc.

[2]) Taitt. Saṃh. I, 8, 1, 1; Śat. Br. V, 2, 3, 2; Kâty. XV, 1, 10.

[3]) Taitt. Saṃh. I, 8, 9, 1; Śat. Br. V, 3, 1, 13; Kâty. XV, 3, 14.

[4]) Vâj. S. XVII, 70; Kâty. XVIII, 4, 2.

[5]) Indische Studien XIII, 272.

[6]) Siehe z. B. Baudhâyana Dh. II, 1, 2, 27; Śânkhâyana G. IV, 1, 3.

auf die Rolle hingewiesen werden, welche die den verschiedenen Göttern heiligen Zahlen bei den Darbringungen spielen: der Opferfladen für Agni wird auf acht, der für Indra auf elf Scherben[1]) bereitet u. s. w.: Künsteleien, denen hohes Alter nicht zugeschrieben werden kann[2]).

Das Thieropfer zeigt genau analoge Verhältnisse. Gegessen wurde von Thieren in erster Linie Rind und Ziege[3]), dazu das Schaf. „Hergerufen hierher sind die Rinder, hergerufen Ziegen und Schafe", hiess es in einer Weiheformel beim Hausbau[4]). Eben diese drei sind denn auch die gewöhnlichen Opferthiere[5]); unter ihnen wiederum scheint für die häufigen kleinen, oft an lange Reihen von Göttern gerichteten Opfer der Ziegenbock regelmässig verwandt worden zu sein; offenbar war das Rind für diese Rolle zu kostbar[6]). Ausgeschlossen wenigstens von der regelmässigen Verwendbarkeit beim Opfer waren die Thiere, die dem menschlichen Genusse nicht oder doch nicht regelmässig und nur in zweiter

---

Characteristisch ist, dass für das den Todten dargebrachte Glücksopfer, bei dem eine Reihe Characteristica des Todtencults fortfallen, die Regel gilt: „Gerste vertritt den Sesam" (ebendas. IV, 4, 9).

¹) Entsprechend der Sylbenzahl von Gāyatrī, Trishṭubh etc.

²) Die Vertheilung der Metra unter die Gottheiten, auf welcher offenbar die rituelle und mystische Geltung jener Zahlen beruht, zeigt sich ja auch im Ṛgveda nur in den ersten Anfängen.

³) Vgl. Ṣatap. Brāhmaṇa III, 4, 1, 2.

⁴) Ṣānkhāyana G. III, 3, 1.

⁵) Vgl. Kāty. XIX, 3, 2. 3: XX, 7, 19. Die Combination von Ziegenbock, Widder, Stier erinnert an die antiken Suovetaurilien. Gelegentlich ist von fünf solennen Hostien die Rede (Ind. Stud. X, 347), nämlich jenen dreien und dazu Pferd und Mensch: die beiden letzten kommen in der That nur ganz ausnahmsweise in Betracht. — Ueber Rind, Ziege und Schaf als die Opferthiere der Semiten vgl. Rob. Smith *Religion of the Semites* I, 201.

⁶) Vgl. Ait. Brāhm. II, 8, 5: „Die (Opfersubstanz) weilte am längsten im Ziegenbock: darum ist er das gebräuchlichste von diesen Opferthieren"

Linie zugehörten: so das Schwein, der Hund, Wild, Geflügel, Fische[1]).

Von Ausnahmen kommen natürlich nicht ernstlich in Betracht die ungeheuren Massen von Opferthieren aller Art, welche für das Rossopfer als Begleiter der Haupthostie vorgeschrieben werden[2]): hier liegt nicht echte cultische Sitte vor sondern in's Maasslose schweifende priesterliche Lucubration. Wichtiger ist als eine Ueberschreitung der sonst geltenden Grenzen in der Wahl der Opferthiere das Opferross selbst. Es ist mir ganz unwahrscheinlich, dass hier ein Ueberrest aus einem Zeitalter vorliegt, für welches Pferdefleisch zu den gewöhnlichen Nahrungsmitteln gehörte[3]). Die genauere Betrachtung des Rituals zeigt vielmehr, dass die Absicht war, dem opfernden Fürsten die schnelle Kraft (*vāja*) des kriegerischen Opferthiers zuzuwenden: so ist, wenn den Göttern eine Speise geboten wird, die keine Speise ist, auch hier wieder das Opfer — wir haben diesen typischen Vorgang oben besprochen (S. 313) — von Denkgewohnheiten des Zauberwesens aus der Bahn gelenkt[4]). Nicht anders wird über das Eselopfer als Sühne für Verletzungen der

---

[1]) Spielt dabei, wie Stengel (Hermes XXII, 94 fgg.) in Bezug auf die Ausschliessung von Wild und Fischen beim griechischen Opfer vermuthet, der Gesichtspunkt mit, dass diese Thiere nicht leicht lebend zur Opferstatte hätten gebracht und dem Gott ubergeben werden können?

[2]) Die Waldthiere unter diesen sollen übrigens freigelassen werden. Ind. Stud. X, 348, Taitt. Br. III, 8, 19 etc.

[3]) Der Genuss dieses Fleisches kam in historischer Zeit in Indien selbstverständlich vor, bildete aber doch eine Ausnahme. Siehe z. B. Vinaya Piṭaka, Mahāvagga VI, 23, 11.

[4]) Man kann auch das Pferdeopfer mit dem Princip, dass der Mensch dem Gott giebt was er selbst isst, vereinigen, wenn man bedenkt, dass der Mensch ausser der alltäglichen Nahrung auch Zaubernahrung, die ihm irgend eine bestimmte Eigenschaft mittheilen soll, zu sich nimmt (vgl. S. 357 Anm. 4). Solche Zaubernahrung für den Gott — die dann naturlich schliesslich dem Menschen zu Gute kommen soll — ist das Pferd.

Keuschheit (s. oben S. 330) zu urtheilen sein; es kommt hier weniger darauf an, ob der Esel sich dazu eignet von der Gottheit genossen zu werden, als dass er das Thier ist, aus dessen Ueberfluss sich am besten was der Mensch von männlicher Kraft verloren hat in ihn zurückzaubern lässt. Auch wenn beim Regenzauber die Fischotter als Opferthier für den Wassergott Apām napāt erscheint[1]), ist dies mehr Zauber als Opfer. Aehnliches begegnet vielfach.

Die schon bei dem nichtthierischen Opfer erwähnte Corresponsion zwischen den Eigenschaften des Gottes und der ihm gebrachten Gabe tritt beim Thieropfer sehr viel ausgeprägter hervor. Deutlich, wenn auch entfernt nicht ausnahmslos[2]), zeigt sich die Tendenz, das Opferthier den Gott vor Allem im Geschlecht, aber auch in der Farbe und andern Eigenschaften nachbilden zu lassen[3]). Diese auch bei Naturvölkern wiederkehrende Erscheinung wird durch den etwas vagen Gedanken, dass der Gott das ihm ähnliche Thier besonders gern sieht, wohl nicht erschöpfend erklärt. Man wird auf die so verbreitete Vorstellung zurückzugehen haben, dass jedes Thier, wenn man es verspeist, dem Esser seine besondern Eigenschaften mittheilt[4]). So wird auch der Gott,

---

1) Kauṣika Sūtra 127.

2) Von den Ausnahmen der Regel über die geschlechtliche Uebereinstimmung zwischen Gott und Opferthier begnüge ich mich wenige aufzuführen. Am Ende des Somaopfers erhalten Mitra und Varuṇa eine *vaṣā* (Ind. Stud. X, 394). — Ziegenbock für Sarasvatī (daselbst 395). — Mutterschaf (oder vielmehr ein Bild desselben) für die Maruts (das. 340. Kāty. V, 5, 17 fg.). — *vaṣā* für die Maruts, s. S. 358 — Manche derartige Fälle mögen sich daraus erklären, dass durch irgend einen Zufall das einmal festgewurzelte Opfer eines bestimmten Thiers auf eine andre Gottheit übertragen wurde.

3) Man vergleiche über dasselbe Gesetz in den griechischen Culten das Programm von P. Stengel, *Quaestiones sacrificales* S. 1 fgg. (Berlin 1879).

4) So verspeist beispielsweise ein südamerikanischer Stamm mit Vorliebe Fische, Affen und Vögel „um flink und gewandt zu werden", ver-

dessen Stärke die Opfermahlzeit mehren soll, die höchste Zunahme von Substanz in der eben für ihn erforderten Beschaffenheit durch das Verzehren des ihm homogensten Thieres erfahren[1]. Für Indra, dessen Wesen strotzende Männlichkeit ist, der in den Liedern zu zahllosen Malen ein Stier genannt wird, finden wir den Stier als häufiges Opferthier; ferner den Büffel[2], mit welchem der gewaltige Gott gleichfalls gern verglichen wird[3]. Bei bestimmten Opfern tritt neben den Stier des Indra ein röthlicher Ziegenbock für die beiden Aṣvin — „denn von röthlicher Farbe gleichsam sind die Aṣvin", heisst es — und ein weibliches Schaf von bestimmten Eigenschaften für Sarasvatī[4]. Für Agni, den rauchumwölkten Gott, giebt es das Opfer eines Ziegenbocks mit schwarzem Halse; die Sonne und der Todtengott Yama erhalten zwei Ziegenböcke, den einen weiss, den andern schwarz[5]; beim Opfer an die der Lebens- und Zeugungskraft beraubten Manen wird Gewicht darauf gelegt ihnen nicht einen Widder sondern einen Hammel darzubringen[6] u. dgl. mehr. Wenn den Maruts eine gescheckte (*pṛṣni*) Kuh geopfert wird[7], so stimmt zwar

---

schmaht aber das Fleisch schwerfälliger Thiere, z. B. des Tapirs, „damit sie nicht plump wie diese werden" (Andree, die Anthropophagie S. 102). Im vedischen Indien selbst wählt man die erste Fleischnahrung des Kindes unter dem Fleisch verschiedener Thiere je nach den besonderen Eigenschaften, die man dem Kinde wunscht (Pāraskara I, 19 etc.).

[1]) Dass dabei auch totemistische Anschauungen mitspielen können, soll nicht geläugnet werden: für nähere Untersuchung der Frage ist dies nicht der Ort.

[2]) Hillebrandt, Ved. Mythologie I, 231 A. 2.

[3]) Haben wir hier nicht im Grunde eine ähnliche Erscheinung, wie wenn *„certain Californian tribes which worship the buzzard sacrifice him „himself to himself" once a year"* —? (A. Lang, *Myth, Ritual, and Religion* II, 106.)

[4]) Ṣat. Br. V, 5, 4, 1.

[5]) Vāj. Saṃh. XXIV, 1. Aehnliches für Agni öfters, z. B. Taitt. Saṃh. II, 1, 2, 7.

[6]) Rāmāyaṇa I, 49, 9 ed. Bombay.

[7]) Genauer eine nicht trächtige und auch nicht nährende Kuh. Kāty.

das Geschlecht nicht, aber die Beziehung auf die gescheckte (*pṛṣni*) Kuh, die Mutter der Maruts, ist unverkennbar. Der *basta* (Ziegenbock) des Tvashṭar[1]) wird mit dem *basta*, welchen der Ṛgveda[2]) in der Nachbarschaft des Tvashṭarmythus auftreten lässt, zusammenhängen. — Uebrigens können wie die Wahl der Thiergattung so auch die näheren Bestimmungen des Thiers auf Einflüssen des Zauberwesens beruhen: so bei der Darbringung eines schwarzen Opferthiers zur Erlangung von Regen: „es ist schwarz, denn dies ist das Wesen des Regens; mit dem was sein Wesen ist gewinnt er sich den Regen"[3]). Ein blutrothes Opferthier wird von rothgekleideten und rothbeturbanten Priestern dargebracht, wenn es sich um die Vernichtung eines Feindes handelt[4]). So etwas ist nicht späte priesterliche Düftelei, sondern es trägt den Stempel urältesten Zauberwesens.

Man tödtete das Opferthier mit den ähnlich auch bei andern Völkern erscheinenden Ausdrücken des Bemühens sich von der Schuld einer Blutthat frei zu halten. Man sagte ihm, dass es nicht stirbt: „Du stirbst nicht, dir geschieht kein Leid; zu den Göttern gehst du auf schönen Pfaden" (Ṛv. I, 162, 21). Euphemistisch nannte man das Tödten „des Thieres Zustimmung gewinnen". Die Tödtung wurde durch Ersticken oder Erwürgen ohne Blutvergiessen bewirkt; man suchte dabei zu vermeiden, dass das Thier einen Laut

XIV, 2, 11. Doch Taitt. Saṃh. II, 1, 6, 2 haben wir ein männliches geschecktes (*pṛṣni*) Opferthier für die Maruts.

1) Kāty. VIII, 9, 1.

2) I, 161, 13.

3) Taitt. S. II, 1, 8, 5. — Genau ebenso das Regenopfer der Zulus: *The heads of villages select some black oxen; there is not one white among them . . . . It is supposed that black cattle are chosen because when it is about to rain the sky is overcast with dark clouds* (Callaway, the Religious System of the Amazulu, p. 59).

4) Kāty. XXII, 3, 14. 15. Gewiss spielt hier auch die Farbe des Rudra mit: das Thier wird Agni als dem von Rudra begleiteten geopfert.

ausstiess; die Hauptpersonen des Opfers wandten den Rücken, bis der Tod des Thieres eingetreten war.

Die dem Gott dargebrachten Theile des Opferthiers zerfallen in sehr auffallender Weise in zwei Massen, deren Darbringung zwei vollkommen getrennte Acte des Opferrituals ausmacht. Ist das Thier getödtet, so wird zunächst ein Schnitt gemacht, durch welchen man das Netz (omentum), einen der fettreichsten Körpertheile, herauszieht[1]). Dieses wird gekocht und mit aller Feierlichkeit dargebracht. Die Ritualtexte schreiben hinter dieser Handlung das Vertheilen von Geschenken an die Priester und Reinigungen vor[2]); es ist deutlich, dass hier ein Abschnitt gemacht ist. Hinterher wird dann das übrige Thier zerlegt und unter Vorausschickung eines Reiskuchens werden Abschnitte von den einzelnen Theilen dem Gott geopfert[3]). Andre Abschnitte geniessen die Priester. Was übrig geblieben wird an die Priester, den Opferer oder danach verlangende Brahmanen vertheilt[4]), bis auf das Schwanzstück, welches für eine hauptsächlich den Götterfrauen geltende Schlussceremonie aufgehoben wird. So bildet also die Opferung des Netzes und die Opferung von Abschnitten aller übrigen geeigneten Körpertheile zwei getrennte Handlungen. Ich theile zur Veranschaulichung noch einige Sätze aus Āṣvalāyanas[5]) Beschreibung des Ashṭakā-

---

[1]) Schwab, das altind. Thieropfer S. 112 fgg.

[2]) Ebendas. 121 fg.

[3]) Hierzu eine Einladungsformel, in der es nach Taitt. Br. III, 6, 11, 1. 2 (vgl. Vāj. S. XXI, 43: Schwab 144) heisst — die Formel ist für das Ziegenbockopfer an Indra und Agni aufgestellt —: „Der Hotar verehre Indra und Agni. Von der Opferspeise des Bocks verzehrten sie heute das aus der Mitte herausgenommene Fett, ehe Dämonen, ehe menschliche Feinde es ergreifen konnten. Jetzt sollen sie geniessen (folgt Anpreisung der nun darzubringenden Stücke)“. — Für die Sonderstellung des Netzopfers vgl. auch Āpastamba Dh. I, 6, 18, 25.

[4]) Schwab 149.

[5]) Gṛhya II. 4. 13. 14.

Thieropfers mit. „Er tödtet das Thier nach der Ordnung des Thieropfers . . . zieht das Netz heraus und opfert mit dem Verse: „Bringe das Netz, o Agni Jātavedas, zu den Vätern, wo du sie in der Ferne weilend weisst. Mögen Ströme von Fett sich ihnen ergiessen. Mögen alle diese Wünsche sich erfüllen. Svāhā!“ Dann von den abgeschnittenen Stücken (der übrigen Körpertheile) und von der gekochten Speise, mit den Versen“ — u. s. w.

Woher diese Absonderung des Netzopfers gegenüber der grossen Masse der andern Darbringungen? Ich kann mich der Vermuthung nicht erwehren, dass hier der letzte Ueberrest einer uralten noch ausgeprägteren Bevorzugung des Netzes vorliegt, dass es nämlich eine Zeit gegeben hat, wo von dem ganzen Thier das Netz ich will nicht sagen allein dem Gott gespendet, aber doch allein dem Gott verbrannt wurde. Dies scheint zunächst das Thieropferritual der nahverwandten Perser zu bestätigen, wie Strabo[1]) es beschreibt. Die Perser, sagt er, opfern das Opferthier nicht in's Feuer, sondern vertheilen es unter sich. Den Göttern geben sie nur die Seele: doch wird ein kleines Stück des Netzes (*ἐπίπλου τι μικρόν*) in's Feuer gethan. — Betrachten wir noch einige ausserindische Parallelen. Beim alttestamentlichen Sündopfer[2]) wurden die Nieren mit dem Fett und das Netz — also Fettstücke in etwas grösserem Umfang als im indischen Ritual, dem Wesen der Sache nach aber durchaus ein entsprechender Theil — auf dem Brandopferaltar geopfert, der übrige Körper aber ausserhalb des Lagers verbrannt d. h. als belastet von der zu sühnenden Sünde oder dem göttlichen Zorn vernichtet. Beim Schuldopfer[3]) wurden die Fettstücke auf

[1]) XV, 732. Vgl auch Vendidad 18, 70 und (worauf Darmesteter zu dieser Stelle hinweist) Catull 89.

[2]) Levit. 4. Riehms Handworterbuch des bibl. Altertums S. 1582.

[3]) Levit. 7. Riehm S. 1440.

dem Altar geopfert, das Uebrige von den Priestern verspeist. Beim Dankopfer[1]) wurden die Fettstücke auf dem Altar geopfert: „das ist ein Feuer zum süssen Geruch dem Herrn"; das Uebrige fällt theils den Priestern zu, theils wird es von dem Darbringer mit den Seinigen und seinen Gästen verzehrt. — Wir werfen hier noch einen Blick auf die heute bei den Zulus geltenden Opfergebräuche, wie die von Callaway[2]) vernommenen eingebornen Zeugen sie beschreiben. Man tödtet den Opferstier und häutet ihn. Dann nimmt man etwas von dem Fett des Netzes und verbrennt es mit Weihrauch; das Haus wird von dem Geruch des verbrannten Netzes erfüllt, und man denkt dann, dass man den Geistern seines Volks einen süssen Geruch bereitet. Das Fleisch des Opferthiers aber wird niedergelegt; die Geister kommen und essen davon. Am Morgen findet man es unberührt, aber die Geister haben daran geleckt. —

Nach alledem erklärt sich offenbar das Verbrennen des Netzes ganz unabhängig von dem Verbrennen oder Nichtverbrennen des übrigen Thierkörpers, unabhängig von der Vorstellung, dass der Gottheit ihre Speise in Form des Opferdampfs zuzuschicken ist. Dem Gott werden Fettdämpfe erzeugt ihm „zum süssen Geruch"[3]) schon in einem Zeitalter, welches noch gewohnt ist das eigentliche Opferfleisch dem Gott hinzulegen und es dann, nachdem Jener sich sein Theil davon unsichtbar angeeignet, dem menschlichen Genusse zu übergeben: welche bei vielen Naturvölkern zu beobachtende Behandlungsweise des Opfers auch im indischen Ritual, wie wir oben (S. 341 fg.) zu zeigen versuchten, ihre Spuren zurückgelassen hat. Wir werden in der bei der Netzhaut

[1]) Levit. 3. Riehm S. 256.

[2]) The Religious System of the Amazulu, S. 11. 141. 177.

[3]) So lässt auch das Rāmāyaṇa (I, 14, 37 ed. Bombay) bei der Beschreibung eines Opfers „den Geruch vom Rauch des Netzes" gerochen werden.

vorliegenden Benutzung des Feuers zum Zweck der Geruchserzeugung vielleicht wieder einen[1]) der Anfangs- und Ausgangspunkte erkennen dürfen, von denen aus das Feuer zu seiner Geltung als Opferfeuer, als Beförderer der Opfergaben zu den himmlischen Wohnungen ihrer Empfänger gelangt ist.

Das Blut des Opferthiers wurde im vedischen Ritual für die Rakshas (bösen Dämonen) ausgegossen[2]). Die Moglichkeit kann nicht geleugnet werden, dass darin ein Rest von Opferformen einer alten Zeit, in welcher der Genuss von Blut eine bedeutende Rolle spielte, erhalten ist. Aber die Erklärung kann auch mehr auf der Oberfläche liegen. Wie beim Opfer von Gebäck die Abfälle des dazu verwandten Getreides den Rakshas hingeworfen wurden[3]), so mag ihnen das Blut als der Abfall überlassen worden sein, mit dem man das niedere Volk der Geisterwelt abfand[4]): wobei auch die Vorstellung von diesen dem Leben und der Gesundheit nachstellenden Wesen als Blutsaugern mitgespielt haben wird.

Im Zusammenhang mit dem Thieropfer muss hier auch die Frage nach der Existenz von Menschenopfern in vedischer Zeit berührt werden[5]). Die einzige vollkommen zuverlässige Spur derselben scheint mir die zu sein, welche das sog. Bauopfer betrifft. Unter den rituellen Vorschriften für die bekanntlich mit besonderem ceremoniellem Pomp umgebene Erbauung des Backsteinfeueraltars (*agnicayana*) findet sich die Bestimmung, dass fünf Opferthiere — Mensch, Ross, Rind, Schafbock, Ziegenbock — verschiedenen Göttern

---

[1]) Siehe oben S. 347.

[2]) Schwab 132.

[3]) Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 171.

[4]) Dafür spricht, dass Magen und Excremente des Opferthiers, welche doch offenbar als Abfälle anzusehen sind, mit dem Blute gleich behandelt wurden (Schwab a. a. O.).

[5]) Man vergleiche namentlich Webers Aufsatz über diesen Gegenstand, Z. D. M. G. XVIII, 262 fgg.

zu opfern sind; die Rümpfe[1]) werden in das Wasser geworfen, aus welchem man den Thon für den Bau nimmt — diesem Thon soll dadurch Festigkeit verliehen werden —; die fünf Häupter aber werden später in die unterste Schicht des Gemäuers eingemauert[2]). Das Alles wird im Śatapatha Brāhmaṇa als ein nur in der Vergangenheit, aber in keineswegs allzu ferner Vergangenheit[3]) geübter Brauch characterisirt; in der Gegenwart seien Ersatzriten gebräuchlich. Die Weise, wie die betreffenden Angaben auftreten, lässt sie als gänzlich unverdächtig erscheinen. Was sich hier in Bezug auf das rituelle Bauwerk des Altars in der Ueberlieferung erhalten hat, galt ohne Zweifel einmal für Bauwerke überhaupt, soweit solche die entsprechende Wichtigkeit besassen[4]). So erkennen wir hier den über die Erde verbreiteten Glauben wieder, dass ein Bau Festigkeit durch ein Bauopfer, insonderheit ein Menschenopfer erlangt[5]). Es muss indessen bezweifelt werden, ob die gebräuchliche Benennung dieses Gebrauchs als Opfer den eigentlichen Sinn desselben trifft. Offenbar handelt es sich, ursprünglich wenigstens, nicht darum, ein überirdisches Wesen durch den Genuss von Menschenfleisch und Menschenblut zu erfreuen, sondern darum, dem Bau Festigkeit mitzutheilen, indem man eine menschliche Seele und alle an der menschlichen Leiche haftenden magischen Potenzen in ihn hineinbannt. Also ein mit der Tödtung

[1]) Ausser dem der Ziege.

[2]) Siehe die Materialien bei Weber a. a. O. 263 fg.: Ind. Stud. XIII, 218 fg. 251 fg.

[3]) Der Letzte, der ihn übte, war Śyāparna Sāyakāyana (VI, 2, 1, 39): welcher Name in die Zeit, die man historisch nennen darf, führt.

[4]) Wir finden, dem Bauopfer ähnlich, den Gebrauch bei der Erbauung des Hauses unter dem Mittelpfosten einen besalbten Stein, offenbar als Symbol und Vehikel triefender Fülle, zu vergraben (Śānkh. G. III, 3, 10).

[5]) Siehe Tylor, Anfänge der Cultur I, 104 fgg.: M. Winternitz in den Mittheilungen der Anthrop. Ges. in Wien, Sitzungsbericht vom 19. April 1887: Mélusine III, 497 etc.

eines Menschen getriebener Zauber, aber nicht ein Menschenopfer im eigentlichen Sinn: wenn auch natürlich hier wie so oft der Zauber im Lauf der Zeit vom Opferwesen attrahirt worden ist, die Formen eines Opfers angenommen hat[1]).

Was sonst für die Existenz vedischer Menschenopfer angeführt wird[2]), scheint mir nicht jeden Zweifel auszuschliessen. Wenn die alten Ritualhandbücher in einem eignen Abschnitt nach dem Rossopfer das „Menschenopfer“ (*purushamedha*) mit allem Detail schildern[3]), so erweist sich das leicht als reines Phantasieproduct, dem Rossopfer nachgebildet und aus dessen colossalen Verhältnissen in's noch Colossalere gesteigert. Sollte selbst — was schwer zu glauben — dies Prunkstück aus der grossen priesterlichen Modellsammlung irgend einmal die Frömmigkeit eines Fürsten zur Ausführung begeistert haben, würde dies doch ein für die Betrachtung des wirklichen vedischen Cultus unerheblicher Zufall bleiben[4]). Von echten Menschenopfern aber, die entweder auf den Cultus von Kannibalen zurückgehen oder als Sühnopfer die Hingabe eines Menschenlebens für verwirkte oder gefährdete andre Menschenleben darstellen[5]), sind, so viel ich gegen-

---

[1]) Auch die im Veda noch durchschimmernde Wittwenverbrennung ist natürlich kein Opfer: dem Todten wird wie andrer Besitz so auch sein Weib durch das Feuer des Scheiterhaufens in's Jenseits nachgesandt.

[2]) Man sehe Webers citirten Aufsatz.

[3]) Mit dem Rossopfer zusammen zählen auch die Buddhisten das Menschenopfer auf: Saṃyutta Nikāya vol. I p. 76.

[4]) Auch wenn bei den Buddhisten der Jātaka-Commentar (vol. III p. 44) ein grosses Opfer von immer je vier Opferthieren derselben Art, darunter auch von vier Opfermenschen erwähnt, ist derartiges wohl wenn nicht als reines Phantasiegebilde so als ein ausgedufteltes Opferkunststück zu beurtheilen, dem nichts von volksthümlicher Realität zukommt.

[5]) Ueber die weitere Möglichkeit, eine als Opfer sich darstellende Hingabe des durch Schuld verwirkten Menschenlebens selbst (man sehe z. B. Āpastamba Dh. I, 25, 12) wage ich gegenwärtig nicht zu urtheilen: die Frage wird im Zusammenhang des altindischen Criminalrechts erwogen werden müssen.

wärtig übersehe, im vedischen Indien keine sicheren Spuren zu entdecken; welches Gewicht den von solchen Opfern berichtenden mehr oder weniger alten Legenden[1]) zukommt, wird zweifelhaft bleiben müssen. —

Die vornehmste Opfergabe des vedischen Cultus ist der Soma. Der Mensch stillt im Opfer nicht allein Hunger und Durst des Gottes, sondern er verhilft ihm auch zu einem Rausch, an welchem er dann selbst theilnimmt. Schon in anderm Zusammenhang haben wir bemerkt, dass die Vorstellung von dem berauschenden Trank der Götter, insonderheit des Gewittergottes, und im Zusammenhang damit, wie mit voller Sicherheit geschlossen werden darf, die Verwendung eines solchen Tranks im Cultus, mit grosser Wahrscheinlichkeit in das indogermanische Zeitalter zurückverlegt und auf ein jener Zeit eignes berauschendes Honigmeth bezogen wird (S. 175 fgg.). Wir sahen, dass in der indoiranischen Periode an die Stelle des Honigtranks der gepresste Saft der Somapflanze[2]) trat; er wurde mit mancherlei Beimischungen versehen, unter welchen die mit Milch besonders hervortritt; sie

[1]) Wie der Erzählung von Ṣunaḥṣepa, der buddhistischen Erzählung von der Opferung gefangener Könige an eine Baumgottheit (Jātaka vol. III p. 160) u. s. w. — Die Ṣunaḥṣepageschichte berichtet, wie ein in der Schuld Varuṇas befindlicher König — er hatte dem Gott seinen Sohn zu opfern versprochen — vom göttlichen Zorn verfolgt einen jungen Brahmanen als Ersatz zu opfern unternimmt: beim Rājasūyaopfer soll derselbe als Opferthier dargebracht werden. Die Götter, welche der bedrängte Jüngling anruft, schenken ihm die Freiheit; von dem Könige aber wendet Varuṇa seinen Zorn. Diese Geschichte soll bei der Feier des Rājasūya der Priester dem opferveranstaltenden Könige vortragen, damit derselbe, wie die Ritualtexte sagen, von aller Sündenschuld, von den Fesseln des Varuṇa befreit werde (Weber, Ueber den Rājasūya, 52). Weber (a. a. O. 47) vermuthet — vielleicht zutreffend — als die eigentliche Bedeutung dieser Recitation, dass eine alte Sitte des Menschenopfers bei der Rājasūyafeier dadurch als abgethan markirt werden sollte.

[2]) Ueber die botanische Frage vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie, I. 3 fgg. und die dort citirte Literatur.

stammt ohne Zweifel aus indoiranischer Zeit[1]). Im Veda wird der Somatrank vielfach als *madhu* („Honig“) benannt: die naheliegende Vermuthung ist aufgestellt worden, dass hier der indogermanische Name des Honigmeths (*medhu*) auf den veränderten Trank vererbt sei, ähnlich wie die Griechen, die vom Meth zum Wein übergegangen waren, letzterem doch den alten Namen *μέθυ* bewahrt haben. Die Vermuthung kann richtig sein; mir scheint aber dass für jene Benennung des Soma auch eine andere Erklärung möglich und aus manchen Gründen sogar wahrscheinlich ist. Den vedischen Dichtern sind die Worte Honig, honigreich und dgl. für Flüssigkeiten, die sie als süss oder überhaupt angenehm bezeichnen wollen, sehr geläufig. In der Kuh wohnt Honig d. h. süsse Milch; die Butter heisst honigreich oder geradezu Honig; honigreich werden sogar die Wasserwogen und die Luft genannt. Phantasiespiele aller Art knüpfen sich an die Substanz des Honigs, die vornehmste Trägerin der Süssigkeit für das vedische Zeitalter. Danach ist es auch ohne Zuhilfenahme des indogermanischen Honigmeths aus dem Veda allein durchaus verständlich, wenn der Soma dort als Honig, als honigreich benannt wird; mochte er schmecken wie er wollte, die fromme Ausdrucksweise konnte natürlich nicht anders als ihm süssen Geschmack nachrühmen. Vollends gilt das von demjenigen Soma, der wirklich mit süssen Substanzen, Milch oder Honig, gemischt war, sowie von dem Fall, dass besondre mythologische Eigenschaften der in Betracht kommenden Gottheit die Phantasie des Dichters auf die Vorstellung des Honigs hinführten[2]). Dahin, dass es sich hier

[1]) Hillebrandt a. a. O. 209 fgg., besonders 220.

[2]) Es handelt sich hier um die Açvin, in deren Vorstellungskreis der Honig eine Hauptrolle spielt. Unter den ihnen gewidmeten Darbringungen tritt besonders das heisse Trankopfer des Gharma hervor. Dieses ist im spätern Ritual ganz überwiegend ein Milchopfer (s. Garbe, ZDMG. 34, 319 ff.); der Ṛgveda führt daneben auf Soma und wie es scheint auch auf

in der That vielmehr um eine poetisch-phantastische Redeweise als um Bewahrung eines uralten Ausdrucks handelt, scheint mir zu deuten, dass die Bezeichnung des Soma als *madhu* ihren Sitz nicht in alter fester Terminologie und, was die Vertheilung auf die Gottheiten anlangt, hauptsächlich im Cultus der Aṣvin zu haben scheint: diese Götter aber stehen zum Somacultus aller Vermuthung nach in viel oberflächlicheren Beziehungen als z. B. der Gewittergott. Vor Allem ist auch der Umstand zu beachten, dass das Avesta, sonst in Bezug auf die Terminologie des Soma dem Veda so nahe stehend, doch die Gleichung Soma = *madhu* nicht kennt[1]): hier ist eben die Vorliebe der vedischen Dichter für das Spiel mit der Vorstellung des Honigs nicht anzutreffen. So werden wir es für wahrscheinlich halten, dass die in Rede stehende Ausdrucksweise eine Neubildung der vedischen Zeit ist, und wohl auch, dass die Beimischung von Honig zum Soma eine einfache Versüssung ähnlich derjenigen durch Milch darstellt, deren Zusammenhang mit dem vorhistorischen göttlichen Honigtrank vollkommen zweifelhaft ist.

Ist nun der Soma je ein beliebtes Getränk des arischen Volks gewesen? Ich zweifle daran und glaube mich damit doch gegen den Satz, dass der Mensch dem Gott im Opfer giebt was für ihn selbst ein Genuss ist, nicht in wirklichen Widerspruch zu setzen. Man muss bedenken, dass allem Anschein nach die dem Soma gehörende Rolle im Cultus nicht für ihn zuerst erfunden ist. Er überkam sie von einem ältern Getränk, trat in eine bereits fertige, hieratisch ausgeprägte Situation ein: worin liegt, dass er für das profane Leben zu keiner Zeit wirkliche Geltung besessen zu haben braucht. Für den Veda ist klar, dass der Soma nichts

---

Honig als Hauptbestandtheile. Von Honig ist übrigens auch in jüngeren Texten gelegentlich die Rede. Vgl. Hillebrandt Ved. Mythologie I, 238 ff.

[1]) So mit Recht Hillebrandt a. a. O. 238.

weniger als ein beliebtes Volksgetränk war, und mir scheint, dass die avestischen Zeugnisse nichts andres lehren. Das wirkliche berauschende Getränk des altindischen Volkslebens war die Surā[1]). —

Wir schliessen diesen Ueberblick über die Opferspeisen und -tränke mit der Bemerkung, dass hier und da — schon bei Gelegenheit des Eselopfers und Rossopfers wurde dieser Punkt gestreift — auch nicht essbare bez. trinkbare Substanzen als Opferspenden dargebracht oder diesen zugesetzt werden. Mir scheint, dass in solchen Fällen die so häufige Vermischung von Opfer und Zauber vorliegt. Irgendwelche Zaubermanipulationen, die mit einem Gegenstand vorgenommen werden, können sich unter den Händen eifriger Opferkünstler in ein Opfern dieses Gegenstandes verwandeln; das Opfer kann als Zaubermittel betrachtet werden, irgend eine Substanz in den Opferer oder in andre Wesen hineinzuschaffen oder sonst in deren Besitz zu bringen. Wer langes Leben wünscht, opfert in der Vollmondsnacht hundert Nägel von Khadiraholz: vielleicht als Festnagelung des Lebens durch die hundert Jahre, welche man sich wünscht. Wer den Besitz tödtlicher Waffen begehrt, opfert eiserne Nägel. Die Darbringung von tausend Spenden von Kälbermist verschafft den Besitz von Grossvieh, Spenden von Schafmist den von Kleinvieh[2]). Beim Sautrāmaṇīopfer mischt man den Spenden Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare bei[3]); so erlangt der Opferer die Kraft dieser

---

[1]) Sacrale Verwendung fand die Surā bei den Ceremonien der Sautrāmaṇī sowie des Vājapeya (Weber Ind. Stud. X, 349 ff., Ueber den Vājapeya S. 23 fg., 32; meine Bemerkungen in den Nachrichten von der Gött. Ges. d. Wiss. 1893 S. 343 ff., Hillebrandt Mythol. I, 247 ff.). An beiden Stellen scheinen diese Partien des Rituals den Character priesterlicher Düftelei zu tragen; womit die Möglichkeit alter wirklich volksthümlicher Surālibationen natürlich nicht geleugnet sein soll. Vgl. über die sacrale Verwendung des entsprechenden avestischen Getränks (*hurā*) Geiger, Ostiran. Cultur 233.

[2]) Gobhila IV, 8, 11. 12; 9, 13. 14.

[3]) Weber Ind. Stud. X, 350.

Thiere. Um Ameisen zu vernichten, thut man Gift in die Opferspende[1]. Durch derartige Ausnahmen wird man den an die Spitze dieses Abschnitts gestellten Satz, dass man dem Gott als Nahrung darbringt, was man selbst zu geniessen liebt, nicht für aufgehoben halten.

Der Opfernde und die Priester.

Der Mittelpunkt, um welchen sich der vedische Cult bewegt, ist das Opferfeuer oder die drei Opferfeuer des Einzelnen: der „Opferer" (*yajamāna*) oder „Opferherr" (*yajñapati*) ist dieser, nicht der gentilicische oder politische Verband. Wenn es an zahlreichen Stellen des Ṛgveda heisst, dass „die Vasishṭhas zu Agni beten", dass „Indra von den Bharadvājas beim gepressten Soma gepriesen wird" u. dgl., so weist das nicht auf gentilicische Sacra jener Familien hin, sondern bedeutet nur, dass Brahmanen aus dem Hause der Vasishṭhas oder Bharadvājas bei Opfern reicher, vermuthlich königlicher Opferveranstalter fungirt und dafur diese Lieder gedichtet haben. Am wenigsten ist bei den ganzen Verhältnissen des indischen öffentlichen Lebens die Volksgemeinschaft als solche, der Staat als Opferveranstalter denkbar. Es giebt wohl Opfer, welche der Sache nach für das Wohl, oder doch mit für das Wohl des Ganzen dargebracht werden. Bei diesen ist dann Opferveranstalter im technischen Sinn der König. So beim Rossopfer, wo ein characteristisches Gebet zeigt, dass es sich nicht um das Wohl des Königs allein, sondern auch um das des Volkes handelte. Der Adhvaryu betete: „In Heiligkeit möge der Brahmane geboren werden, voll Glanzes der Heiligkeit. In Königsmacht möge der Fürst geboren werden, ein Held, ein Schütze, ein starker Treffer,

[1] Kauçika Sūtra 116.

wagengewaltig; milchreich die Kuh, stark der Zugstier, schnell das Ross, fruchtbar das Weib, siegreich der Reisige, redegewandt der Jüngling. Ein Heldensohn werde diesem Opferer geboren. Nach Wunsch gebe Parjanya uns Regen zu aller Zeit. Fruchtbar reife uns das Korn. Arbeit und Ruhe sei uns gesegnet[1])". Ein Gebet, wie man sieht, für Land und Volk, oder wenn nicht für das Volk so doch für Brahmanen und Krieger: was den dritten Stand anlangt, so wird bezeichnenderweise nicht der Bauer selbst genannt, sondern, woran den hohen Herren mehr lag, Acker und Viehstand. An einer Form aber, in welcher im Namen des Volks so hätte gebetet und geopfert werden können, fehlte es; das Rossopfer war und blieb ein Opfer des Königs.

Es würde in eine Betrachtung der altindischen staats- und privatrechtlichen Verhältnisse hineingehören, diese kurzen Andeutungen weiter auszuführen. Hier sei nur noch auf die, so viel ich sehe, einzige und schwerlich erheblich zu nennende Ausnahme von dem Satz, dass Opferer der Einzelne ist, hingewiesen: sie betrifft jene durch längere Zeit, häufig durch ein Jahr, sich hinziehenden Somaopfercomplexe (Sattra d. h. Sitzungen), zu welchen sich eine Anzahl Brahmanen in der Weise zusammenthat, dass, während sie sich in die üblichen priesterlichen Functionen theilten, doch Jeder von ihnen in gleicher Weise als Opferherr galt, etwa auf Grund einer Abrede wie der folgenden: „Was wir durch diese Feier, durch dies Thieropfer gewinnen werden, das gehört uns zusammen. Zusammen gehört uns gute That. Wer aber etwas Böses thut, das gehört ihm allein"[2]). Ob derartige Sattra, deren Erwähnung in einem jungen Hymnus des Ṛgveda (VII, 33, 13) nicht unzweifelhaft ist, eine Neubildung darstellen oder ob in ihnen möglicherweise ein Rest alter gentilicischer

---

[1]) Vāj. Saṃh. XXII, 22.

[2]) Śatapatha Brāhmaṇa IV, 6, 8, 13.

Opfer gesehen werden darf, würde es verfrüht sein entscheiden zu wollen. —

Dem Darbringer des Cultus stehen zur Seite die von ihm beauftragten, für ihn thätigen Priester. „Jede Bitte, welche beim Opfer die Priester thun, gehört allein dem Opferer[1])".

Wir wissen jetzt, wie weit entfernt das vedische Indien von einem Idealzustand der kindlichen Freiheit gewesen ist, in welchem Jeder als sein eigner Priester der Gottheit ohne fremde Vermittlung zu nahen sich berechtigt gefühlt hätte. Der uralte Gebrauch des Eintretens bestimmter Personen, die mit besonderer Kenntniss und besondern Zaubereigenschaften ausgestattet waren, um den von Schwierigkeiten und Gefahren erfüllten Verkehr mit Geistern und Göttern zu vermitteln, hatte schon in vorvedischer Zeit zur Bildung eines mehr oder minder abgegrenzten Priesterstandes, ja einer Priesterkaste geführt. Der Ṛgveda zeigt uns einen bestimmten Kreis von Familien wie die Vasishṭhas, Viṣvāmitras, Bharadvājas etc. als die Inhaber der Kunst rechten Opferns und Betens. Wir versuchen hier nicht, von der socialen Stellung dieser Brahmanenkaste ein Bild zu geben; die Rolle aber, welche die Priester im Cultus spielten, muss uns eingehend beschäftigen.

Hier sei nun zunächst auf die naheliegende Consequenz des eben erörterten Satzes, dass das vedische Indien keine *sacra publica* kannte, hingewiesen: natürlich gab es auch keine *sacerdotes publici*. Insonderheit fehlte erklärlicherweise durchaus der Typus des priesterlichen Collegiums etwa nach Art der römischen Pontifices oder Salier; eine solche staatlich autorisirte Continuität der Inhaber eines bestimmten priesterlichen Wissens oder Könnens hätte eine Organisirtheit des öffentlichen Lebens vorausgesetzt, wie sie dem vedischen Volk fremd war.

---

1) Ṣatapatha Brāhmaṇa I. 3. 1. 26.

Von fern vergleichbar jenen Collegien ist vielleicht das was in der That ihr Prototyp gebildet haben mag: der von der Natur geschaffene Kreis der priesterlichen Familie oder des priesterlichen Clans wie der eben erwähnten Vasishṭhas und Viṣvāmitras. Ein wesentlicher Unterschied ist aber, dass von jenen antiken Körperschaften jede ihren bestimmten Zweig der sacralen Functionen als Alleinbesitzerin oder Alleinbefugte inne hatte, während die vedischen Priesterfamilien im Grossen und Ganzen denselben Cultus, in erster Linie denselben Somacultus der Hauptsache nach übereinstimmend ausübten. Differenzen zwischen den Familien waren immerhin vorhanden, die sich gewiss als um so grösser erweisen würden, in je ältere Zeit wir den Sachverhalt zurückverfolgen könnten; und vermuthlich würden auch, wenn unsre Ueberlieferung eine günstigere wäre, neben dem Allen gemeinsamen Hauptcultus mancherlei Sonderculte und Specialriten, die im Besitz der einzelnen Familien waren, zum Vorschein kommen[1]. Offenbar aber bewegte sich die ganze Entwicklung auf das Verschwinden dieser Besonderheiten hin. Dazu mag einerseits beigetragen haben, dass die Verknüpftheit des Cultus mit der einzelnen heiligen Stätte, dem einzelnen heiligen Object, der ganze Geist der am Boden haftenden cultischen Localtraditionen wenn nicht gefehlt hat so doch nur schwach entwickelt gewesen zu sein scheint. Andrerseits aber wird jene allgemeine Ausgleichung eben durch das Nichtvorhandensein eines staatlichen Organismus befördert worden sein, der, wie es in den antiken Gemeinwesen geschah, die cultischen Specialitäten in den Dienst des Ganzen gestellt und sie dadurch in ihrer Eigenart erhalten hätte. So fiel denn bei dem immer entschiedeneren Zurücktreten der Familie schliesslich alles Gewicht ganz auf den Einzelnen; seine Sache war

---

[1]) Eine solche in der That uns erkennbare Specialität wird unten (S. 381) zur Sprache kommen.

es, welches geistliche Wissen und Können er erwerben und welche Verwendung dafür er im Dienst reich lohnender Opferherren finden mochte: und nur insofern trat an Stelle der alten Unterschiede ein neuer, jedoch wesentlich anders gearteter, als der immer zunehmende Umfang der rituellen Wissenschaft unvermeidlich Specialisirungen mit sich brachte, das „dreifache Wissen" der recitirenden, der singenden und der die eigentliche Handlung vollziehenden Priester sich auseinanderlegte, wo es dann dem Einzelnen offen stand sein Studium zu wählen.

Die Beziehung zwischen dem sacralen Auftraggeber und dem von ihm beschäftigten Priester zeigte zwei Hauptformen: der Priester fungirte entweder als Hauspriester (Purohita) oder als Opferpriester (Ṛtvij), d. h. er hatte entweder im Auftrag eines königlichen Herrn die Verwaltung des im Namen Jenes vollzogenen Cultus zu leiten, oder er hatte für ein einzelnes Opfer eine der bestimmten priesterlichen Stellungen, die für jedes derselben fest vorgezeichnet waren, auszufüllen.

Der Purohita im gewohnlichen Sinn des Worts ist durchaus als im Dienst des Königs stehend, wie umgekehrt der König als einen Purohita beschäftigend zu denken. „Nun über die Stellung des Purohita", sagt ein Brāhmaṇa[1]). „Nicht essen die Götter die Speise eines Königs, der keinen Purohita hat. Will also ein König opfern, soll er einen Brahmanen zum Purohita machen, damit die Götter seine Speise essen." Gelegentlich freilich ist von Purohitas auch in weiterm Sinn die Rede: so in der Vorschrift, dass an derjenigen Stelle des Opfers, wo für einen Opferherrn der Brahmanenkaste die Vorfahren desselben als von Agni begnadete Opferer genannt

---

[1]) Aitareya VIII. 24. Characteristisch dafür, dass der Purohita regelmässig als zu einem König gehorig betrachtet wurde, ist auch Śatapatha Br. IV. 1, 4, 5. 6.

werden, bei einem Opferherrn der zweiten oder dritten Kaste die Ahnen seines Purohita in die betreffende Formel einzusetzen sind[1]). Man wird dies dahin zu verstehen haben, dass auch abgesehen vom Königshause in bedeutenderen Häusern Brahmanen sich als geistliche Vertrauensmänner in einer festen Stellung, die derjenigen des königlichen Purohita analog war, befanden. Unsre Ueberlieferung in jedem Fall lässt durchaus den königlichen Purohita als den eigentlichen, im Vordergrund alles Interesses stehenden Träger dieses Titels hervortreten und giebt uns — insonderheit wenn wir die Angaben der vedischen Ritual- und der Rechtstexte durch die reichhaltigen ausservedischen Materialien, namentlich die der buddhistischen Erzählungsliteratur und der grossen Epen[2]) ergänzen — ein deutliches Bild von der Stellung eines solchen geistlich-höfischen Würdenträgers.

Der König ernennt den Purohita[3]), der in der Regel sein Amt bekleidet zu haben scheint, so lange des Königs und sein eignes Leben dauerte. Häufig lässt die Erzählungsliteratur nach des Vaters Tode den Sohn Purohita werden; es scheint sich also — ob schon in vedischer Zeit wird dahingestellt bleiben müssen — eine gewisse wenn auch mehr factische als rechtlich festgestellte Erblichkeit entwickelt zu haben. Das Verhältniss zwischen König und Purohita wird geradezu der Ehe, der Ernennungsact wird der Hochzeit angeähnlicht, indem für ihn derselbe Spruch vorgeschrieben wird, mit welchem der Bräutigam die Hand der Braut zu ergreifen hat: „Der bin ich, das bist du; das bist du, der

---

[1]) Weber Ind. Stud. X, 79.

[2]) Für das Mahābhārata sehe man Hopkins, *Ruling Caste in Ancient India* 151 fgg.

[3]) Der Norm nach offenbar e i n e n: das einzige Zeugniss über mehrere Purohitas, das mir zur Hand ist (Sāyaṇa zu Ṛv. X, 57, 1: vgl. Geldner Vedische Studien II, 144), findet sich in einer Erzählung von recht fictivem Character: die betreffenden vier Purohitas waren übrigens Brüder.

bin ich; der Himmel ich, die Erde du, des Liedes Weise ich, des Liedes Worte du. So lass uns zusammen die Fahrt thun[1]." Und in ähnliche Nähe an den König wird der Purohita herangerückt, wenn er und des Königs Gemahlin und Sohn mit den drei Opferfeuern verglichen werden: er selbst mit dem ersten und vornehmsten[2]). Die Erzählungsliteratur macht diesen engen Zusammenhang zwischen König und Purohita anschaulich. Sie zeigt den Purohita, der in höchster Pracht mit dem König, hinter ihm auf dem Staatselefanten sitzend, feierlich die Stadt umreitet — den Purohita, welcher den aus der belagerten Stadt fliehenden König allein mit der Königin und einem Diener begleitet — den bösen Purohita, der mit dem bösen König zusammen vom Volk erschlagen wird: überall steht der Purohita in nächster Nähe neben dem König, mit Glanz und Reichthum überhäuft. Kein Zweifel, dass solcher Glanz schon in vedischer Zeit dem Purohita zukam; schon damals ist diese Würde für den Brahmanen das höchste Ziel des Strebens; die allerhöchste Höhe aber hat erreicht, wer — was für mehrere Fälle bezeugt ist — die Purohitawürde von zwei oder drei Königreichen in sich vereinigt: eine Stellung undenkbar ohne die übermächtige Ausbildung eines priesterlichen Prestige, welches schwach entwickelte königliche Individualitäten hoch überragte. Dass solche Ziele am ersten dem geschicktesten und scrupellosesten Intriguanten erreichbar waren und dass ihre Erreichung den glücklichen Gewinner dazu prädestinirte im Getriebe der höfischen Kabalen eine leitende Rolle zu spielen, liegt in der Natur der Sache.

Auf dem Purohita, dem „Wächter des Reichs", wie ein alter Spruch ihn nennt, lässt schon der Ṛgveda das ganze Gedeihen des Königthums beruhen; „der König waltet sicher

---

[1]) Ait. Br. VIII, 27. Im Hochzeitsspruch heisst es: „So lass uns die Hochzeitsfahrt thun."

[2]) Ebendaselbst 24.

in trautem Heim, dem strömt immerdar schwellende Nahrungsfülle, dem neigen sich willig die Unterthanen, bei welchem ein Brahmane voran geht", sagt jener Veda (IV, 50, 8) mit deutlichem Hinblick auf die Würde des Purohita, des „Vorangestellten". Im Einzelnen weist das Bild, welches die Rechtstexte und die Erzählungen von der politischen und überhaupt der öffentlichen Thätigkeit des Purohita geben, eine vollkommen bestimmten Umrisse auf: sehr natürlich bei dem fliessenden, an keine festen rechtlichen Normen gebundenen Wesen der altindischen Staatsverwaltung. Der Purohita soll gesetzes- und regierungskundig sein, bei allen Staatsgeschäften voranstehen, den König berathen und dieser nach seinem Rath handeln: wir finden ihn den König belehrend, speciell ihn die heiligen Texte lehrend, im Namen des Königs richtend, sowohl Bussen verhängend wie Eigenthumsfragen entscheidend; beim Regierungswechsel im Fall schwieriger Successionsverhältnisse kann er eingreifen und die nöthigen Maassregeln treffen.

Es gehört nicht hierher anders als in kurzer Hindeutung diese Pflichten und Rechte der Purohitawürde zu berühren. Wir haben uns vor Allem mit ihrer sacralen Seite, in welcher die Wurzel ihrer ganzen Macht liegt, zu beschäftigen. Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn man in sacraler Hinsicht den Purohita geradezu als ein *alter ego* des Königs bezeichnet. Wir erwähnten schon die Anrufung des Agni, bei welcher man an der Stelle, wo die Ahnen des Opferherrn zu nennen waren, des Purohita Ahnen nannte. Beim Rossopfer soll der König, wenigstens nach der Ansicht einiger Lehrer, gewisse Spenden mit den Opferfeuern des Purohita vollziehen[1]). An dem Fasten, durch das der König Missgriffe in der Criminalrechtspflege zu büssen hat, soll der Purohita theilnehmen[2]).

---

[1]) Ṣatapatha Br. XIII, 4, 4, 1.

[2]) Vasishtha 19, 40 fg.

Die Hauptsache aber ist, dass von ihm die obersten Anordnungen für alle königlichen Opfer und sonstigen Culthandlungen auszugehen haben. Mit den verschiedensten Variationen wird in den Ritualtexten erzählt, wie die Götter, wenn es ihnen im Kampf gegen die Dämonen schlecht ging, sich an ihren Purohita, den Gott Bṛhaspati wandten: „Finde für uns eine Opferhandlung aus, durch die wir den Sieg über die Dämonen gewinnen". Aehnlich erzählt ein buddhistisches Sūtra[1]), wie ein König der Vorzeit nach grossen Siegen beschliesst ein gewaltiges Opfer darzubringen, „das mir", sagt er, „für lange Zeit zum Segen und zur Freude gereichen möge". Da lässt er seinen Purohita rufen, um von ihm Belehrung über das zu feiernde Opfer zu erhalten, und dieser ertheilt sie ihm, indem er die Gelegenheit zu mancherlei moralischen und erbaulichen Betrachtungen benutzt[2]). Schon im Ṛgveda (X, 98) finden wir den Purohita Devāpi, welcher für seinen König ein regenspendendes Zaubergebet erlangt und es beim Opfer anwendet. Der Atharvaveda (III, 19) zeigt den Purohita Schlachtzauber treibend. Ein buddhistischer Text[3]) berichtet, wie der Purohita dem König Vorzeichen meldet und das zu deren Expiation Nöthige angiebt. Bei der grossen Masse der heiligen Handlungen des häuslichen Cultus, bei den Zauberhandlungen und Sühnungen, welche im Namen des Königs zu vollziehen sind, werden wir uns ohne Zweifel auch den Purohita als den eigentlich Thätigen vorzustellen haben[4]):

---

[1]) Kūṭadanta-sutta (Dīgha Nikāya).

[2]) Unter diesen ist für unsern Gegenstand die Auseinandersetzung darüber interessant, dass es nicht wohl angeht zu opfern, wenn die öffentliche Meinung gegen die Tugenden, die Weisheit u. s. w. des Königs und dann ähnlich des Purohita etwas sagen könne: eine neue Veranschaulichung dafür, wie bei einer solchen Gelegenheit König und Purohita als die zwei Hauptpersonen neben einander stehen.

[3]) Mahāvagga (Vinaya Piṭaka) X, 2, 6.

[4]) Vgl. Vasishṭha 19, 3 fg. und Bühlers Note zu Gautama 11, 17.

den rechten Nachfolger des Medicinmanns der Wilden, welcher für seinen Häuptling allen Zauber verrichtet.

Wenn wir nun beim regulären Opfercultus — den Voll- und Neumondsopfern, dem Somaopfer u. s. w. — eine Reihe von Opferpriestern in fest geordneten Functionen, den recitirenden Hotar, den singenden Udgātar, den Soma pressenden, Spenden vollziehenden Adhvaryu, den Alles überwachenden Brahman finden — wir werden uns mit diesen Priestern weiterhin eingehend zu beschäftigen haben —, so muss hier die Frage aufgeworfen werden: wie verhält sich zu diesen Opferpriestern der Purohita[1])? Mir scheint in der Natur der Sache zu liegen, dass jener oberste Intendant des königlichen Cultus die Rolle eines dieser Priester vorkommenden Falls wohl übernehmen konnte, dass aber keine dieser Rollen ihm von selbst und mit Nothwendigkeit zufiel. Die Ueberlieferung bestätigt, so viel ich sehe, diese Auffassung durchaus. Sie stellt, wo die geistlichen Persönlichkeiten des königlichen Hofs aufgezählt werden, neben die Opferpriester den Purohita als von ihnen verschieden[2]), kennt auch keine Regeln darüber — und bei der Ausführlichkeit, mit welcher die Ritualtexte sich über derartige Fragen verbreiten, könnten solche

---

[1]) Vergleiche die Behandlung derselben Frage von Geldner, Ved. Studien II, 143 ff. Ich kann mich mit ihm nur an wenigen Stellen einverstanden erklären.

[2]) Manu VII, 78; vgl. IV, 179. Ṛv. I, 94, 6 konnte für sich allein angesehen wohl die Vorstellung erwecken, dass der Purohita „ein richtiger *ṛtvij* d. h. Opferpriester“ gewesen sei (Geldner a. a. O. 144); betrachtet man die Stelle aber im Lichte alles dessen was wir sonst wissen, so zeigt sich, dass der Dichter nicht so streng verstanden werden darf. Er identificirt den Gott Agni der Reihe nach mit verschiedenen *ṛtvijas* und bezeichnet ihn auch als Purohita, welche Würde immerhin derjenigen der *ṛtvijas* verwandt genug ist, um so mit diesen in einem Athem genannt zu werden. Dann fährt er fort: aller Ṛtvijthümer bist du kundig. Es ist klar, dass ein Poet so reden konnte auch ohne den Purohita im strengen Sinn zu den *ṛtvijas* zu rechnen.

Regeln nicht fehlen — dass der Purohita allgemein oder an irgend welchen Stellen die Functionen eines dieser Priester zu versehen habe[1]). Aber in mehreren Fällen finden wir doch, dass der Purohita thatsächlich als Opferpriester fungirte. Und zwar, wie es seine hohe Stellung mit sich zu bringen scheint, vorzugsweise in der angesehensten der betreffenden Functionen. Hier ist nun, wenn ich mich nicht täusche, im Lauf der Zeit ein Wechsel vor sich gegangen. Für das ältere Zeitalter, so lange die das Opfer schmückende dichterische Production noch in lebendiger Blüthe stand, war der vornehmste Priester der, welcher das poetische Kunstwerk vortrug und in vielen Fällen gewiss es auch selbst geschaffen hatte, der Hotar. Später, als jene Production mehr und mehr versiegte und man sich begnügte, die Schöpfungen der alten Dichter immer von Neuem zu wiederholen, ging der höchste Rang auf einen, wie es scheint, um dieselbe Zeit neu aufgekommenen[2]) Priester über, auf den das Opfer in seiner Gesammtheit beaufsichtigenden Brahman. Dem entspricht es, wie ich glaube, dass es in der ältern Literatur vorzugsweise der Hotar[3]), in der jungeren der Brahman ist, in dessen Functionen wir den Purohita auftreten sehen. Für den Hotar giebt uns der Ṛgveda (X, 98) ein classisches Beispiel in dem Fall des bereits erwähnten Devāpi: „als Devāpi der Purohita,

[1]) Wenn man nicht als derartige Regel eine Stelle wie Ait. Br. VII, 26 verstehen will: ich verweise aber dieselbe auf S. 381. — Man beachte noch speciell, wie bestimmte Functionen bei der Königsweihe dem Adhvaryu oder Purohita aufgelegt werden (Śat. Br. V, 4, 2, 1; 4, 4, 15; Kātyāyana XV, 5, 30): neben dem Adhvaryu wäre offenbar ein andrer Ṛtvij mit seiner technischen Bezeichnung als solcher, z. B. der Brahman genannt worden, wenn es sich um einen solchen gehandelt hätte und nicht eben der Purohita für diese Bezeichnungen incommensurabel gewesen wäre.

[2]) Hierüber siehe unten S. 395 fg.

[3]) Die Hotarstelle scheint es auch der Regel nach gewesen zu sein, welche der Opferherr, sofern er als Priester fungirte, selbst einnahm. Āpastamba Śr. XII, 17, 2, Gobhila I, 9, 9.

zum Hotardienst erwählt, für Ṣaṃtanu sich in sehnsuchtsvolles Sinnen versenkte, gewährte Bṛhaspati ihm gnädig gottgehörtes regenerlangendes Wort.“ So ist Agni, der göttliche Purohita der Menschen[1]), zugleich der Hotar κατ᾽ ἐξοχήν[2]), und die beiden in der sog. Āprī-Litanei stehend angerufenen „göttlichen Hotar“ heissen zugleich „die beiden Purohita“[3]). Auf den Brahman andrerseits als auf denjenigen Opferpriester, dessen Functionen der Purohita übernahm, weist vornehmlich die in einem Brāhmaṇatext[4]) enthaltene Vorschrift hin, dass der vom Opferherrn zu geniessende Antheil der Opferspeise, falls Jener ein Kshatriya und mithin zu solchem Genuss unqualificirt ist, dem Brahman zu übergeben sei: „denn die Stelle für den Purohita ist bei einem Kshatriya der Brahman; der Purohita aber ist das halbe Ich eines Kshatriya.“ Und die Erzählung eines andern Brāhmaṇatextes[5]), wie Indra dem Vasishṭha gewisse geheime Sprüche offenbart hat, läuft in die Worte aus: „Deshalb pflanzten sich die Geschöpfe, die den Vasishṭha zum Purohita hatten, fort. Deshalb soll man einen Vasishṭhiden zum Brahman machen: so pflanzt man sich fort“[6]). So ist denn auch Bṛhaspati, der Purohita der

---

[1]) Unter den Göttern ist ausser Agni auch Bṛhaspati schon im Ṛv. Purohita (II, 24, 9; IV, 50, 7). Der Unterschied scheint zu sein, dass Agni Purohita der Menschen, B. der Götter ist.

[2]) Agni heisst Hotar und Purohita zugleich Ṛv. I, 1, 1; III, 3, 2; 11, 1; V, 11, 2. Seine Bezeichnung als Purohita wird mit technischen Ausdrücken die auf den Hotar hinweisen verknüpft VIII, 27, 1; X, 1, 6.

[3]) Ṛv. X, 66, 13; das. 70, 7 wird sogar bezeichnenderweise kurzweg *purohitāv ṛtvijā* gesagt unter Weglassung des stehenden technischen Ausdrucks *hotārā*.

[4]) Aitareya Br. VII, 26.

[5]) Taitt. Saṃh. III, 5, 2, 1.

[6]) Die beiden zuletzt angeführten Stellen sind von Geldner Ved. Studien II, 144 fg., der im Allgemeinen in der Verknüpfung der Begriffe Brahman und Purohita entschieden zu weit geht, doch mit Recht herangezogen worden. Ein Theil der von ihm beigebrachten Materialien scheint

Götter, in der jüngeren vedischen Literatur stehend ihr Brahman[1]). Das Alles beweist jedoch nicht mehr, als dass dies Zeitalter die Uebernahme der Brahmanfunction durch den Purohita als das Natürliche empfand, keineswegs aber, dass darin eine feste Regel lag: daher wir uns denn auch nicht wundern dürfen gelegentlich einen Purohita in einer ganz andern Stellung, nämlich als Sänger[2]), beim Opfer anzutreffen.

Wir können diese Bemerkungen über den Purohita nicht abschliessen ohne den Hinweis darauf, dass man versucht hat aus der bevorzugten Stellung dieses priesterlichen Beamten die ganze Existenz der Brahmanenkaste mit ihrem Cultmonopol herzuleiten. Diese Auffassung trifft, ohne wesentlich modificirt zu werden, schwerlich das Rechte. Die Absonderung eines erblichen Priesterstandes liegt, wie wir gesehen haben, in der ṛgvedischen Zeit als vollzogene, vermuthlich längst vollzogene Thatsache vor. So könnte dieselbe, wenn überhaupt, nur aus dem überragenden Einfluss vorvedischer, vielleicht vorindischer Purohitas hergeleitet werden: und da ist es doch weder beweisbar noch wahrscheinlich, dass der Einfluss solcher königlicher Sacralbeamten mehr als einen Beitrag unter andern Beiträgen zu jenem so natürlich sich entwickelnden Erblichwerden priesterlichen Wissens und Könnens und damit zu der Bildung der Brahmanenkaste

---

mir unter dem Vorwurf zu leiden, dass das Wort *brahman* von ihm mit allzu grosser Vorliebe als technische Priesterbezeichnung verstanden wird (vgl. unten S. 396 Anm. 1). So scheint mir auch die (von G. übrigens nicht berücksichtigte) Stelle Taitt. Saṃh. I, 8, 9, 1 nichts zu beweisen, welche *brahman* und *rājanya* in demselben Zusammenhang aufführt, in dem das Śatap. Br. V, 3, 1, 2 *purohita* und *sūyamāna* nennt.

[1]) Auf die Stellung des priesterlichen Gottes Bṛhaspati in den älteren Texten kommen wir S. 396 Anm. 1 zurück.

[2]) Pañc. Br. XIV, 6, 8. Hier sei auch noch auf die Unterscheidung des Brahman und des Purohita Āçv. G. I, 12, 7 aufmerksam gemacht.

geliefert haben soll. Für den vedischen Standpunkt jedenfalls stellt sich die Purohitawürde nicht als Wurzel, sondern umgekehrt als Consequenz des Daseins der Brahmanenkaste dar, als Consequenz des Satzes, dass man zur Besorgung der Cultangelegenheiten nur durch die Geburt innerhalb gewisser Familien befähigt wird. Dass dann weiter jene einflussreichen Hofbeamten bei der allmählichen Steigerung des brahmanischen Kastenhochmuths und der brahmanischen Ansprüche eine wesentliche Rolle gespielt haben werden, bleibt freilich wahrscheinlich genug. —

Nach dem Purohita betrachten wir den zweiten Typus von Beauftragten eines sacralen Auftraggebers: die für das einzelne Opfer zu wählenden, bei jedem Opfer in bestimmter Zahl und mit bestimmt abgegrenzten Verrichtungen erscheinenden Opferpriester (*ṛtvijas*).

Die älteste Liste der Opferpriester[1]) dürfen wir, wie es scheint, in einem Verse des Ṛgveda (II, 1, 2) finden, in dem Agni mit ihnen allen der Reihe nach identificirt wird: „Dein, Agni, ist die Hotarschaft, dein die Potarschaft nach der Ordnung; dein ist die Neshṭarschaft; du bist der Agnīdh des Frommen; dein ist die Praṣāstarschaft; du thust den Adhvaryudienst, und Brahman bist du und Hausherr in unserm Hause“[2]) — also, wenn wir den „Hausherrn“ d. h. Opferveranstalter fortlassen, sieben Priester, wahrscheinlich die im Ṛgveda so oft erwähnten „sieben Hotar“, deren Zahl mit derjenigen der sieben Ṛshis, der mythischen Vorfahren der grossen Brahmanengeschlechter, in Zusammenhang stehen wird.

[1]) Die Materialien, welche diese Liste betreffen, sind schon vor langer Zeit von Weber Ind. Stud. X, 141. 376 gesammelt und zutreffend gewurdigt worden.

[2]) Andre Stellen des Ṛgveda, in denen einer oder mehrere dieser Namen fehlen, die sich aber wechselseitig ergänzen, bestätigen diese Liste: s. Weber a. a. O. X, 141 mit Anm. 4. Namentlich sind die Lieder an die *ṛtudevatās* zu beachten.

Dieselbe Siebenzahl von Priestern hat sich auch an verschiedenen Stellen des jüngeren Opferrituals, direct zu Tage tretend oder deutlich durchscheinend, in Formeln wie im thatsächlichen rituellen Vorgang erhalten. So in der Priesterbestellung, welche der Adhvaryu bei der Morgenpressung des Somaopfers vornimmt[1]): dieselbe erstreckt sich auf den Hotar, die beiden Adhvaryu, die beiden Praṣāstar, den Brahman, den Potar, Neshṭar, Agnīdhra. Lassen wir dabei den zweiten Adhvaryu und den zweiten Praṣāstar als spätere Hinzufügungen zu dem ursprünglichen Bestande fort[2]), so haben wir die obigen sieben Priester und damit eine neue Bestätigung dafür, dass dies der alte Bestand von Opferpriestern ist: denn es ist in der That nicht abzusehen, welche Gründe in dieser Liste der Priesterbestellungen zur Weglassung eines neben den Genannten gleichberechtigt fungirenden Priesters — untergeordnetere Opferdiener kommen natürlich nicht in Betracht — hätte führen können. Ebenso richtet ein offenbar später hinzugefügter Priester (s. unten S. 397), der Achāvāka, in seiner Aufforderung zum Somagenuss mit den Andern zugelassen zu werden, die Anrede an „den Opferherrn, Hotar, Adhvaryu, Agnīdh, Brahman, Potar, Neshṭar, Upavaktar"[3]). Annähernd stimmt unsre Priesterliste auch

[1]) Kāty. IX, 8, 8 ff.: Ind. Studien X, 376.

[2]) Der zweite Adhvaryu ist der in den ältesten Quellen nirgends erwähnte Pratiprasthātar: wir werden es unten (S. 390) wahrscheinlich zu machen suchen, dass in alter Zeit ein andrer Priester, der Agnīdh — er ist in der obigen Liste genannt — als ein zweiter Adhvaryu aufgefasst wurde. — Auch für die Würde des zweiten Praṣāstar, wenn darunter der Achāvāka zu verstehen ist (s. Schol. zu Kāty. IX, 8, 10 am Ende), lässt sich die jüngere Entstehung direct wahrscheinlich machen (s. unten S. 397); der Dual *praṣāstārau* könnte sich übrigens einfach aus der in der betreffenden Formel indicirten Parallelisirung mit Mitra-Varuṇa erklären.

[3]) Die letzte Benennung ist Synonymum von Praṣāstar. — Man vergleiche über diesen Ritus und die betreffende Formel Kaush. Br. XXVIII, 5, Sāṅkhāyana VII, 6. 7. Aṣvalāyana V. 7, 3. Kātyāyana IX, 12, 11.

zur Reihe der Priester, welchen beim Somaopfer eigne Feueraltäre (*dhishṇya*)[1]) und eigne Somabecher (*camasa*)[2]) zukommen; die geringen Abweichungen sind nicht der Art, dass sie an unserer Auffassung der sieben Priester als des Priesterbestandes eines ältesten Zeitalters Zweifel erwecken könnten.

Wir müssen hier noch auf die Berührungen unsrer Priesterliste mit der acht Priester umfassenden des altiranischen Somaopfers[3]) hinweisen. Die Identität eines der hervorragendsten vedischen Priester mit dem vornehmsten Liturgen des avestischen Rituals ist ein wichtiges, lange bekanntes Factum: der vedische Hotar, dem die grossen Recitationen oblagen, entspricht dem avestischen Zaotar, welcher beim iranischen Somaopfer die Gāthās vortrug. Auch die Namen und Functionen der übrigen avestischen Priester weisen ganz auf die Sphäre der in der vedischen Somafeier wichtigen Handlungen hin, auf das Waschen, Pressen, Sieben des Soma, auf seine Vermischung mit Milch, das Herzubringen des zum Opfer erforderlichen Wassers, das Unterhalten des heiligen Feuers. Aber es ist bei den Verschiebungen, welchen die Benennungen und, wie wir sehen werden, auch die Functionen der einzelnen Priester ausgesetzt waren, begreiflich, dass eine directe Identification der vedischen und avestischen Priesterthümer sich nur an einigen Stellen und auch da nur ganz vermuthungsweise versuchen lässt: so möchte man den Ātarevakhsha, den „Feuerpfleger" dem vedischen Agnīdh („Feuerentflammer") vergleichen, den Āsnatare („Wäscher"), der den Soma zu waschen und durchzusieben hat, dem vedischen Potar („Reiniger"). Die avestische Liste ist aber nicht allein durch das was sie enthält von Wichtigkeit, sondern auch durch das was sie nicht enthält. Neben dem

---

1) Ind. Studien X, 366.

2) Ebendaselbst 377.

3) Siehe Darmesteter, Le Zend-Avesta. vol. I S. LXX fg.

Zaotar, dem Recitirer der Litaneien, giebt es keine eignen Sänger: eine Thatsache, die im Zusammenhang damit, dass in der von uns besprochenen Liste der ältesten vedischen Priester gleichfalls die drei Sänger des gewöhnlichen vedischen Rituals fehlen, wohl beachtet zu werden verdient.

Sehen wir nun zu, welcher concrete Inhalt sich an die Namen unsrer Liste knüpft, welche Spuren allmählicher Entwicklung des Cultus sich aus ihnen herauslesen lassen.

Halten wir uns zunächst an die beiden im ganzen Ritual hervortretendsten Priester der Liste, welche denn auch in der prosaischen Formulirung derselben voranstehen, den Hotar und Adhvaryu. Der Unterschied beider ist klar und einfach: Jener hat zu recitiren, dieser die concreten Verrichtungen des Opfers zu besorgen. Der Name des Hotar, der den Vollzieher des Opfergusses bezeichnet, scheint auf ein Zeitalter zurückzuweisen, in welchem es einem und demselben Priester oblag, das Lob des Gottes, die Einladung an den Gott vorzutragen und die Spende auszugiessen. Bei kleineren Darbringungen erhielt sich diese Einheit der priesterlichen Function; fur grössere[1]) — ausgehend vielleicht vom Somaritual — trat die erwähnte, bereits für die indoiranische Zeit zu statuirende Scheidung des Redners und des eigentlich Handelnden ein, so dass es der Redner war, welcher — nicht im Einklang mit der etymologischen Bedeutung des Worts — den alten Namen des einen redend-handelnden Priesters überkam. Ihm lag es ob bei den einzelnen Hauptspenden des Somaopfers das Gedicht vorzutragen, das die Thaten, die Macht und Herrlichkeit des jedesmal verehrten Gottes feierte, ihn zum Trank einlud, ihm die Wünsche des Opferers anbefahl —

[1]) Wir haben hier den Unterschied der in den systematischen Opfertexten des Veda so genannten *juhotayas* und *yajatayas*: bei diesen redet der Hotar, handelt der Adhvaryu: bei jenen fungirt der alte Einzelpriester, auf den übrigens von dem substantielleren Theil seiner Obliegenheiten her die Bezeichnung Adhvaryu ubertragen worden ist.

Gedichte (*uktha*), mit welchen schon in der Zeit des Ṛgveda der Vortrag des „Rausches" (*mada*) verbunden wurde[1]), prosaischer, hier und da wohl aus abgerissenen Versfragmenten zusammengesetzter Anrufungen, welche den Gott unter Aufzählung der ihm zukommenden Ehrentitel einluden, sich am Soma zu berauschen[2]). Zum Schluss rief der Hotar aus: „He! Wir bringen dem N. N. Verehrung!" (*ye yajāmahe*)[3]), und der Adhvaryu schüttete die Spende in's Feuer.

Zu geringeren Darbringungen gehörte keine Recitation sondern nur der letzterwähnte Opferruf. Das jüngere Ritual, welches Darbringungen von eben dieser Form vielfach erhalten hat[4]), lässt in andern sehr häufigen Fällen den Hotar die Spende mit zwei Einzelversen begleiten; der typische Inhalt des ersten (*puronuvākyā*) ist die Einladung an den Gott herbeizukommen, des zweiten (*yājyā*), vom Opfer zu geniessen. Es scheint, dass von diesen beiden Versen der zweite sich zuerst gebildet hat; er kann als eine aus dem Opferruf *ye yajāmahe* hervorgegangene Entfaltung angesehen werden. Serien von Versen dieser Art, die für gewisse feste Reihen von Spenden bestimmt sind, gehören zum characteristischen Bestande der ṛgvedischen Opferpoesie[5]). Zugehörige erste

---

1) Siehe Hillebrandt, Bezzenbergers Beiträge IX. 192 ff.

2) Man möchte glauben, dass diese Anrufungen, die auch „Ankündigungen" (*nivid*) genannt werden, den ursprünglichsten Kern der grossen Recitationen darstellen: in ihnen hat sich in der That ganz das Verfahren der Naturvölker erhalten, beim Opfer die „*laudatory names*" der beopferten Wesen anzurufen. Dass aber die Nivids in ihrer uns erhaltenen Form besonders alt seien, wie Haug (Ait. Brāhm. Introd. 36) annimmt, muss bestritten werden.

3) Dazu kam noch der Opferruf *vashaṭ* (= *vakshat*, und etwa bedeutend „wohl bekomm's"?). Nebensächlichere Details, welche diese Opferrufe betreffen, übergehe ich.

4) Beispiele findet man bei Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer S. 94 ff. und sonst häufig.

5) Vgl. meine Bemerkungen Z. D. M. G. XLII, 243 fg. — Das spätere

Verse fehlen dabei; ihr Typus scheint im Ṛgveda erst in wenigen Anfängen beobachtet werden zu können[1]). — Es bedarf kaum der Erwähnung, dass ausser den die Spenden begleitenden Recitationen dem Hotar zahlreiche andre nebensächlichere zufielen: so beim Somaopfer vor Allem die grosse Frühlitanei an die Morgengottheiten und zahlreiche kürzere die einzelnen Phasen der heiligen Handlung begleitende Vorträge[2]). Dichter dieser mannichfachen Litaneien werden natürlich vor allen Andern eben die Priester gewesen sein, die sie auch vortrugen: und so ist kein Zweifel, dass wir uns die Ṛshis der ṛgvedischen Poesie vornehmlich als Hotarpriester oder als durch die Anlässe, bei welchen sie als Hotarpriester fungirten, zu ihren Schöpfungen angeregt zu denken haben. Kein Zweifel auch, dass der Priester, welcher so das kunstgerechte, wirkungsvolle Wort an den Gott zu ersinnen oder doch auszusprechen hatte, für das Bewusstsein der alten Zeit der vornehmste der Opferpriester war: wie wäre sonst eben der Hotar unter allen Priestern dazu ausersehen worden, für Agni, den priesterlichen Gott, das menschliche Gegenbild abzugeben?

Den Hotar lobt man als „schönzüngig“, den Adhvaryu als „schönhändig“. Zu reden hat dieser in der Regel nur so, dass sein weihender, um Erfolg betender, Uebel abwehrender Spruch[3]) die einzelnen Abschnitte seiner mannich-

---

Ritual lässt auch den grossen Somarecitationen, die gewissermaassen die Stelle von Puronuvākyās einnehmen (vgl. Kāty. IX, 13, 33: Geldner Ved. Studien II, 152), regelmässig Yājyāverse entsprechen.

1) Z. D. M. G. a. a. O. — Bergaigne (*Rech. sur l'hist. de la liturgie védique* 13 fgg.) scheint mir in der Annahme solcher Anfänge etwas zu weit gegangen zu sein.

2) Mehr Details habe ich in der Z. D. M. G. a. a. O. 242 fg. gegeben. Vgl. auch Bergaigne, *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique* 15 ff.

3) Im Ganzen in Prosa: es handelt sich um jenen Typus, von welchem oben S. 14 fg. die Rede gewesen ist.

faltigen Verrichtungen begleitet. In diese Verrichtungen theilt er sich im Einzelnen — wohl so, dass bei dieser Vertheilung mehr die Rücksichten der praktischen Auskömmlichkeit als feste Principien obwalteten — mit andern Priestern, insonderheit mit dem gleich zu besprechenden Agnīdh; im Ganzen aber ist er es, der im Mittelpunkt des concreten Opferwerks steht, als der hauptsächliche Besorger der Opferfeuer und der Opferstreu, Ordner und Reiniger der Geräthe, Bereiter und Darbringer des heiligen Gebäcks, Presser, Reiniger, Darbringer des Soma.

Unter den übrigen, an die besprochenen beiden Hauptpersonen sich anschliessenden Priestern der oben mitgetheilten alten Liste betrachten wir zunächst den eben erwähnten Agnīdh, den „Feuerschürer“. „Er schürt die Feuer“, sagt von ihm ein Brāhmaṇa[1]), und in der That findet sich unter seinen Obliegenheiten eine Reihe von Verrichtungen, die auf die Opferfeuer, ihre Reinigung, Zulegen von Brennholz u. dgl. Bezug haben[2]). Im Ganzen wird er als ein Gehilfe des Adhvaryu angesehen werden dürfen[3]); bei vielen kleinen, mit einer geringeren Zahl von Priestern ausgestatteten Opfern stehen Adhvaryu und Agnīdh zusammen als die handelnden Priester dem Hotar als dem redenden gegenüber[4]): eine

---

[1]) Kaush. Br. XXVIII, 3.

[2]) Siehe z. B. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 32. 82. 135; Taitt. Saṃh. VI, 3, 1, 2, Vaitānasūtra 18, 1, Āpastamba V, 13, 8 etc.

[3]) Man sehe beispielsweise die bei Hillebrandt S. 68 beschriebene Situation. Auch die Art, wie Adhvaryu und Agnīdh zusammen bei einem verbreiteten Typus von Opferspenden (z. B. Hillebr. S. 94) das Vortragen des Opferspruchs herbeiführen, darf in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Der Adhvaryu sagt zum Agnīdh: „Om! Mache ihn hören!“ — den Hotar nämlich. Der Agnīdh: „Es sei! Er höre!“ Und nun der Adhvaryu zu dem so aufmerksam gemachten Hotar: „Trage den Opferspruch vor!“

[4]) Ich sehe hier vom Brahman, dem Aufsichtsführer über das Ganze, dem vierten Priester der kleineren Opfer, ab; vgl. über ihn S. 395.

Situation beim Neu- und Vollmondsopfer, wo der Hotar mit der einen Hand den Adhvaryu, mit der andern den Agnīdh an der Schulter berührt und hierauf diese beiden Priester sich niederlassen[1]), giebt der Gleichartigkeit der beiden einen bezeichnenden Ausdruck[2]).

Der unter verschiedenen Namen als Upavaktar (Zusprecher), Praṣāstar (Befehlsertheiler), Maitrāvaruṇa (Priester des Mitra und Varuṇa) erscheinende Priester tritt bei den kleineren Opfern vom Typus des Voll- und Neumondsopfers nicht auf; er kommt beim Thier- und Somaopfer zu den bisher erwähnten hinzu. Seine Functionen sind doppelter Art. Ihm liegt, wie seine beiden erstgenannten Namen dies ausdrücken, das Ertheilen zahlreicher Befehle (*praisha*) an andre Priester ob; schon der Ṛgveda (IX, 95, 5) sagt vom Soma, dass er die Rede antreibt „wie der Zusprecher die des Hotar"[3]). Dann aber hat er seinerseits auch eine Reihe von Recitationen vorzunehmen und ist in dieser Hinsicht beim Thieropfer der einzige[4]), beim Somaopfer einer

---

[1]) Hillebrandt S. 90 fg.

[2]) Wenn schon im Ṛgveda einmal von den „beiden Adhvaryu" die Rede ist (II, 16, 5; vgl. I, 181, 1; X, 52, 2), so kann bei der hier geschilderten Parallelität von Adhvaryu und Agnīdh wohl die Frage aufgeworfen werden, ob nicht für die alte Zeit diese beiden — statt, nach dem spätern Zustande, Adhvaryu und Pratiprasthātar — zu verstehen sind. Diese Vermuthung — für mehr als eine solche darf sie nicht gegeben werden — würde durch Ṛv. X, 41, 3, vor Allem aber durch den Vers bei Ṣānkhāyana Ṣr. I, 6, 3 (in andrer Fassung allerdings Āṣv. Ṣr. I, 3, 24) unterstützt werden.

[3]) Zur Veranschaulichung vergleiche man Schwab, Altind. Thieropfer 90: „Der Maitrāvaruṇa tritt vor den Hotar auf die rechte Seite des Hotarsitzes, stellt seinen Stab in die Vedi (Opferfläche) hinein und mit etwas nach vorn geneigtem Körper stehend richtet er an den Hotar seinen Praisha zur Recitation des . . . Opferverses."

[4]) Siehe z. B. Schwab 96. 114. 117. 132 fg. 137. 144 fg. Vielfach theilt er sich mit dem Hotar derartig in die Arbeit, dass von den beiden

unter mehreren Gehilfen des Hotar. Beim Thieropfer bildet er mit dem Hotar zusammen ein so gleichartiges Paar, dass die Anrufung der „beiden göttlichen Hotar" in einer eben diesem Opfer angehörenden Litanei[1]) nicht anders als von dem in die Götterwelt verlegten Gegenbilde eben dieses Priesterpaares verstanden werden kann. — Der dritte seiner oben aufgeführten Namen, Maitrāvaruṇa, hängt damit zusammen, dass beim Somaopfer Recitationen an Mitra und Varuṇa unter den ihm obliegenden hervortreten; die besondre Beziehung, in der er zu diesen Göttern steht, ist schon in den spärlichen Daten des Ṛgveda deutlich erkennbar[2]). Vielleicht steht seine Rolle und Benennung als „Befehlsertheiler" mit dieser Beziehung zu Mitra und Varuṇa, den göttlichen Befehlshabern, nicht ausser Zusammenhang[3]).

Die noch übrigen drei Priester der alten Liste gehören speciell dem Somaritual an. Von ihnen tritt der Potar und der Neshṭar in den jüngeren Veden ganz zurück, jener der Wortbedeutung nach der „Reiniger" des Soma, dieser der „Führer", nämlich der Herbeiführer der Gattin des Opferherrn. Es ist zu vermuthen, dass der „Reiniger", in den solennen Aufzählungen an zweiter Stelle, unmittelbar hinter dem Hotar genannt, im Ritual des „sich reinigenden Soma" (*S. pavamāna*) einst eine bedeutende Rolle gespielt hat; in den uns bekannten Opferordnungen ist er zu einem Schemen herabgesunken; er steht eben nur an seiner altüberkommenen Stelle unter den übrigen Priestern ohne selbst wesentlich in den Gang der heiligen Handlung einzugreifen. Der Neshṭar, in specieller

---

zu irgend einer Spende gehörigen Versen (oben S. 387) er den ersten, der Hotar den zweiten spricht.

[1]) In der Āprīlitanei.

[2]) II, 36, 6, cf. I, 15, 6.

[3]) *pra-ṣās* ist ein häufiges Verbum für königliches Herrschen, und die königlichen Herrscher *κατ' ἐξοχήν* sind ja Mitra und Varuṇa. Vgl. *varuṇa-praṣishṭāḥ* Ṛv. X, 66, 2.

Beziehung zu Tvashṭar dem Gott der Fruchtbarkeit stehend, tritt nur an einer Stelle des Somaopfers in den Vordergrund. Die Spende an die Götterfrauen[1]) giebt Gelegenheit, die Gattin des Opferers am Ritus theilnehmen zu lassen, wobei natürlich auf Fruchtbarkeit gerichteter Zauber getrieben wird. Der Priester, der von der betreffenden Somaspende zu geniessen hat — der Agnīdh —, thut dies, indem er sich auf den Schooss des Neshṭar setzt. Dann führt der Neshṭar die Gattin herbei, die sich mit dem Hauptsänger (Udgātar) zu beäugeln hat, indem sie ihn bittet, ihr Samen zu spenden; sie begiesst ausserdem ihren entblössten Schenkel zu wiederholten Malen mit Wasser[2]). Der Sinn der letzten Handlungen ist klar; aber auch der Somagenuss des auf dem Schooss des Neshṭar sitzenden Priesters wird eine verwandte Bedeutung haben; es wird sich irgendwie um einen Austausch von Kraft handeln zwischen dem Priester, der den Zaubertrank des den Götterweibern geweihten Soma in sich aufnimmt, und demjenigen, der das menschliche Weib zum Opfer herbeizuführen im Begriff steht[3]). Die obscöne, übrigens mehr für das moderne Empfinden als für das des vedischen Inders anstössige Färbung der mit dem Neshṭar in Verbindung stehenden Riten hat Anlass zu der Vermuthung gegeben[4]), dass dieser Priester dem Cult unarischer Barbaren entstamme. Meines Erachtens ganz ohne Grund: denn dass es beim Somaopfer einen Priester giebt, der zu der Gattin des Opferers und damit zu Fruchtbarkeitszauber in besondrer Beziehung steht, ist ebenso unauffällig, wie es selbstverständlich ist, dass

---

[1]) Genauer: an Agni als von den Götterfrauen begleitet.

[2]) Weber, Ind. Studien X, 390 fg.

[3]) „Der Agnīdh spendet dem Neshṭar Samen, der N. der Gattin“, sagt die Taittirīya Saṃhitā (VI, 5, 8, 6). Vgl. auch Śatapatha Br. IV, 4, 2, 18.

[4]) Hillebrandt, Vedische Mythologie I, 250. 261 A. 2.

dieser Zauber bei Ariern so gut wie bei Barbaren eben die Färbung trägt, die seinem Wesen entspricht.

Der letzte jener sieben Priester, der Brahman (später Brāhmaṇācchaṃsin), ist beim Somaopfer überwiegend mit Recitationen an Indra in der Weise des Hotar, zu dessen Gehilfen er zählt[1]), beschäftigt. Wir werden noch auf ihn zurückzukommen haben (S. 396). —

Unter den Priestern unsrer Liste, in welchen wir den Priesterkreis einer ältesten Zeit zu erkennen glauben, fehlen mehrere, die für das historische Ritual von hoher Bedeutung sind[2]). Es fehlen vor Allem die Sänger, in der jüngeren, wohl auch schon in der ṛgvedischen Zeit drei an Zahl[3]), welche beim Somaopfer — an den kleineren Opfern nahmen sie nicht Theil — bald einzeln abwechselnd bald gemeinsam die verschiedenen Theile der mit Interjectionen oder Jauchzern aller Art und auch mit Zauberworten durchsetzten Opfergesänge vorzutragen hatten. Diese Gesänge zerlegten sich in zwei grosse Gruppen. Auf der einen Seite gehörte zu jeder der drei Somapressungen des Opfertages — der morgendlichen, mittäglichen und der des Nachmittags — ein Gesang oder ein Complex von Gesangvorträgen an den durch das Sieb von Schaafhaar rinnenden, sich läuternden Soma (*Soma pavamāna*). Es sind Gesänge einer ganz andern Art[4]) als die sonst den Ṛgveda erfüllenden Einladungen an die Götter. Man möchte meinen, dass sich der ermunternde, dämonen-

[1]) Allerdings nicht in der später stehend gewordenen, durchaus künstlichen Vertheilung der viermal vier Priester (Ind. Stud. X. 143 fg.).

[2]) Das Folgende berührt sich mehrfach mit den Darlegungen von Haug, Ait. Brāhm. Introduction p. 17 fgg.

[3]) Auf zwei von ihnen (Prastotar und Udgātar) wird Ṛv. VIII, 81. 5 deutlich angespielt; dass der Pratihartar im Ṛv. nicht genannt ist, kann Zufall sein.

[4]) Bekanntlich hebt schon die Anordnung des Ṛgveda sie als etwas Besonderes hervor.

verscheuchende Zuruf der Priester an den zum Vorschein kommenden, göttlich beseelten Rauschtrank zu diesen Gesängen entwickelt hat, welche sich durch ein ganzes Buch des Ṛgveda in hundertfacher Wiederholung an den Soma wenden: ströme gereinigt; mische dich mit der Milch der Kühe; stärke Indra und die Götter; vertreibe jeden bösen Feind; bringe uns Licht und alles Heil. Neben diesen Somaliedern aber tragen die Sänger eine zweite grosse Masse von Opfergesängen an die gewöhnlichen Opfergötter vor, im Ganzen so dass die hervorragenderen Gottheiten, welchen nach der Ordnung der drei Pressungen der Soma dargebracht und die Litaneien der Hotarpriester vorgetragen werden, auch ihren gesungenen Preis empfangen[1]). Es ist wohl nicht zu kühn, wenn man den Ausgangspunkt des Opfergesangs da zu finden glaubt, wo die Gesänge eine selbständige, mit nichts Aehnlichem in den andern Zweigen des Rituals correspondirende, ebenso bestimmt ausgeprägte wie umfänglich hervortretende Geltung zeigen, beim Preise des Soma Pavamāna, während es sich leicht als ein Zweites, als eine Erweiterung des ursprünglichen Bestandes auffassen lässt, wenn dann weiter ähnliche Gesänge parallel mit den von

[1]) Und zwar wenigstens nach dem spätern Ritual so dass der Gesangvortrag der recitirten Litanei vorangeht. Die in den Ritualtexten durchgeführte Regel übrigens, dass Gesänge und Litaneien immer in gleicher Zahl und je einzeln zu einander gehörig vorhanden sein müssen, ist eine reine Künstelei von vermuthlich relativ junger Herkunft. Die Gesänge an den sich läuternden Soma stehen mit den Litaneien des Hotar in keinerlei wirklichem Zusammenhang; dass man einen solchen doch behauptete und Alles auf die gleiche Zahl von Gesängen und Litaneien zuschnitt, führte zu willkürlichen Künsteleien, wie sie Ind. Stud. X, 385 A. 1 (vgl. auch 374 A. 3) erwähnt sind. — Der naheliegende Gedanke, dass das Erscheinen oder Nichterscheinen von Gesangvorträgen bei den einen und bei den andern Somadarbringungen als Indicium für die Unterscheidung älterer und jüngerer unter diesen Darbringungen verwerthet werden könnte, scheint sich nicht zu bewahrheiten.

altersher bestehenden Recitationen und neben diesen eine Art Pleonasmus darstellend zum Preise der vornehmsten somatrinkenden Gottheiten eingefügt wurden. Ist nun aber nicht der Gesang selbst der Somalieder dem Ritual des ältesten Priesterkreises abzusprechen? Das bereits erwähnte Fehlen der Sänger in den alten Priesteraufzählungen (S. 393)[1]) wie im avestischen Somaritual scheint zu dieser Ansicht zu führen. Aber die Möglichkeit darf nicht übersehen werden, dass der Gesang älter ist als die Existenz eigner Sänger; es wäre denkbar, dass in alter Zeit beispielsweise dem Potar, dem „Läuterer“ des Soma, wie sein Name sagt, der Vortrag der Gesänge an den sich läuternden obgelegen hätte. Zur Gewissheit ist hier natürlich nicht zu gelangen.

Ein weiteres später bedeutsames Priesterthum, welches, wie ich glaube, der alten Zeit abgesprochen werden muss, ist das des Brahman. Der Brahman ist im Ritual der jüngeren Veden der Ueberwacher des ganzen Opfers. Er soll alle drei Veden kennen; sein Werk wiegt das aller andern Priester auf; er waltet des Opfers mit dem Gedanken, sie mit dem Wort. Auf dem Brahmansitz neben dem vornehmsten der drei Opferfeuer sitzend, diesem Feuer zugewandt, die feierlich zusammengelegten Hände vorstreckend, inmitten alles Geräusches selbst schweigend, ist er der „Arzt des Opfers“: alle in dem unübersehbaren Gewirr der heiligen Handlungen und Recitationen vorgefallenen Versehen werden ihm gemeldet und er hat sie gut zu machen „wie man Glied an Glied fügt oder wie man mit einer Nestel Lederzeug oder etwas Andres, das sich gelöst hat, zusammenknüpft“.

Deutliche Spuren aber scheinen darauf zu führen, dass man dies Priesterthum in der ältesten Zeit noch nicht kannte.

---

[1]) Wenn an dem Genuss der Somabecher (*camasa*) auch die Sanger theilnehmen, so beachte man doch die eigenthumlich isolirte Stellung derselben bei der betreffenden Ceremonie, s. Schol. zu Kāty. IX, 12, 3.

Vor Allem das Fehlen des Brahman in der oben (S. 383) besprochenen Priesterliste, dazu auch — was für sich allein freilich nicht von Gewicht sein würde — das Fehlen aller irgendwie sicheren Erwähnungen im Ṛgveda[1]). Was noch jene Liste anlangt, so ist genauer ausgedrückt die Sachlage die — und hierdurch wird, scheint mir, die Beweiskraft derselben noch verstärkt —, dass in der That darin ein Priester mit dem Namen des Brahman erscheint: derselbe entspricht aber nachweislich nicht dem Brahman des spätern Rituals, sondern einem andern, mit Recitationen ganz überwiegend zu Ehren des Indra beschäftigten Priester, dem Brāhmaṇācchaṃsin[2]). Kennen wir so für die ältere Zeit die Bezeichnung

[1]) An diesem letzten Punkte leidet die Argumentation unter der Schwierigkeit, dass das Wort *brahman* an sich sowohl den Brahmanen im Allgemeinen wie den Opferpriester Brahman im technischen Sinn bezeichnen kann. Geldner (Ved. Stud. II, 145) will es im Ṛv. häufig „in dem specifischen Sinn eines Oberpriesters oder Purohitas“ verstehen: eine Auffassung, für welche mir die Durchsicht der betreffenden Stellen keinerlei Anhalt zu liefern scheint. Die im Allgemeinen berechtigte Tendenz, die ṛgvedischen Worte nach ihrem technischen Sinn im spätern Ritual zu erklären, kann nicht unterschiedslos für jeden Fall gelten. Immerhin soll nicht bestritten werden, dass, wenn X, 141, 3 — an einer jungen Stelle — von „Bṛhaspati dem Brahman“ die Rede ist, das Wort schon seinen spätern technischen Sinn haben kann. Von der Stelle II, 1, 3 halte ich dies für unwahrscheinlich. Wenn Bṛhaspati auch IV, 50, 7. 8 mit dem *brahman*, welcher dem König vorangeht, identificirt zu werden scheint, so muss dabei doch Vers 9 berücksichtigt werden, wo *brahman* in der Gegenüberstellung gegen *rājan* unzweifelhaft nur den Brahmanen im Allgemeinen bezeichnet. So ist es sehr wohl möglich, dass der Gott Bṛhaspati, ehe er zum Brahman der Götter im technischen Sinn wurde, einfach als der Brahmane, der Priester unter den Göttern verstanden worden ist: womit es im Einklang steht, dass dieser Gott in der Formel *Bṛhaspatir ukthāmadāni śaṃsishat* (Ait. Br. II, 38 etc.) die technischen Functionen nicht des Brahman, sondern des Hotar ausübt.

[2]) Dieser ist, wie ausdrücklich vorgeschrieben wird (Kāty. IX, 8, 11), in solenner Sprache als Brahman zu benennen. Den Grund des Namenswechsels konnte wohl die Einführung des Brahman im spätern Sinn,

Brahman in andrer technischer Verwendung, so wird es eben dadurch um so viel wahrscheinlicher, dass sie damals in jener technischen Verwendung, in welcher die spätere Zeit sie brauchte, nicht existirt hat. Endlich weist auf relativ junge Herkunft dieses Priesterthums auch die durchaus glaubwürdig aussehende Ueberlieferung[1]) hin, nach welcher einst nur ein Angehöriger des Vasishṭhageschlechts Brahman sein konnte; eine gewisse Litanei, die zu dem Wenigen gehört, was der Brahman beim Opfer zu sprechen hat, soll einst den Vasishṭhiden allein bekannt gewesen und, wie sich die sagenhafte Fassung natürlich ausdrückt, dem Vasishṭha offenbart worden sein. Man sieht, dass es sich um eine von der priesterlichen Praxis eines einzelnen Geschlechts ausgehende Neuerung handelt — eine Neuerung jungen Datums, wenn wir das recht moderne Aussehen jener Litanei zum Maassstab nehmen dürfen —, die dann allgemein durchgedrungen ist, begünstigt offenbar von derselben Tendenz, der sie auch ihre Entstehung verdanken wird, der immer ängstlicher werdenden Sorgfalt für die peinliche Correctheit aller kleinsten Minutien, von denen der Erfolg des Opfers abhängig geglaubt wurde[2]).

welcher den Namen jetzt für sich mit Beschlag belegte, abgegeben haben. Wie es scheint mit einer gewissen Absichtlichkeit werden die beiden Bedeutungen von Brahman im Śatapatha Br. IV, 6, 6, 5 durch einander geworfen.

[1]) S. die Materialien bei Weber Ind. Stud. X, 34. 35.

[2]) Es sollte hier nicht unternommen werden sämmtliche nebensächliche Priesterwürden, die in der Ueberlieferung erscheinen, durchzugehen. Doch sei kurz noch der Acchāvāka („Anreder" — wohl so genannt wegen Ṛv. V, 25, 1, vgl. Kaush. Br. XXVIII, 5) erwähnt, welcher in der jüngeren vedischen Literatur stehend als der dritte Gehilfe des Hotar (neben Maitrāvaruṇa und Brāhmaṇācchaṃsin) bei den Recitationen des Somaopfers auftritt. Von der Existenz dieses in der alten Liste fehlenden Priesters in der älteren Zeit kann ich keine einigermaassen zuverlässige Spur entdecken (anders Bergaigne, *Rech. sur l'histoire de la liturgie védique* 47): die Angaben z. B. des Kaushītaka Brāhmaṇa XXVIII, 4–6 (vgl. auch Ait. Br. VI,

Dîksha und Opferbad.

Dem Somaopfer geht eine Weihung des Opferers voran; ihr entsprechen beim Ausgang der heiligen Handlung Riten, welche diese Weihung wieder aufheben. Die Weihung heisst Dîkshâ, eine Desiderativbildung die wahrscheinlich „das Verlangen dem Gott zu dienen" bedeutet[1]); die abschliessende Handlung heisst Avabhṛtha d. h. „das Hinabtragen": der Opferer trägt die ausgepressten Somaschösslinge und andre beim Opfer gebrauchte Gegenstände zum Wasser hinab[2]); er reinigt sie und badet selbst mit seiner Gattin und den Priestern.

Die Dîkshâ, eingeleitet durch ein Opfer an Agni und Vishṇu[3]), wird in einer Hütte vollzogen[4]), in welcher der Opferer — Aehnliches gilt für seine Gattin — gebadet, geschoren und gesalbt, mit frischem Gewande bekleidet, mit der heiligen Schnur umgürtet sich auf schwarzen Antilopen-

---

11, 8) scheinen mir direct auf seine Hinzufügung in relativ junger Zeit hinzuweisen.

[1]) Die Ableitung von *dah* „brennen" (Whitney; Hillebrandt Mythologie I, 482) halte ich aus sachlichen Gründen für verfehlt: der freiwillige Feuertod des Weisen wie des Kalanos, an den Hillebrandt erinnert, ist dem Veda fremd und passt nicht in die Zusammenhänge, in welchen die Dîkshâ steht. Weber (Ind. Stud. X, 358 A. 1) denkt an eine Wurzel *daç*, vgl. *daçasyati*, lat. *decus*. Näher liegt das durch seine Häufigkeit im vedischen Sprachgebrauch empfohlene *dâç* „einem Gott dienen".

[2]) Dies Hinabtragen zum Wasser heisst technisch *abhy-ava-har* (mit dem Acc. *apaḥ*), wie das Hinabsteigen des Opferers zu demselben *abhy-ava-i* (*ava-i*) heisst. Es ist danach, bei den bekannten Beziehungen der Verba *har* und *bhar*, nicht zu bezweifeln, dass das Çatapatha (IV, 4, 5, 1) ganz recht hat zu sagen *tad yad apo 'bhyavaharanti tasmâd avabhṛthaḥ*. Ein Wegnehmen irgend welcher Unreinheit liegt in dem Worte schlechterdings nicht.

[3]) Vgl. oben S. 23 Anm. 1.

[4]) Vgl. zum Folgenden ausser den Quellentexten Weber Ind. Stud. X, 358 fg. und B. Lindner, die Dîkshâ, Leipzig 1878.

fellen, die in der Nähe des Opferfeuers ausgebreitet sind, niedersetzt[1]). Sein Haupt ist verhüllt; an den Zipfel seines Kleides ist ein Antilopenhorn gebunden, mit dem er sich wenn nöthig zu jucken hat. So sitzt er schweigend bis zum Sonnenuntergang, dann trinkt er von der gekochten Milch, welche die zur Dīkshā gehörige Nahrung bildet, und durchwacht die Nacht, oder er schläft in seiner Hütte, sich in Agnis Schutz übergebend, damit der Gott die Nachstellung der bösen Geister abwehre[2]). Diese Weihung, die mit mancherlei Observanzen — z. B. der Pflicht stammelnd zu sprechen und die drei letzten Finger zur Faust zu schliessen — ver-

---

[1]) Einige Texte sprechen auch von einem oder zwei Antilopenfellen als Obergewand des Opferers. Das Fell der schwarzen Antilope, das im Opferritual eine bedeutende Rolle spielt, gilt in den Brāhmanatexten als Verkörperung heiligen Wesens (*brahman*). Das Sitzen auf diesem Fell und das Sichbekleiden mit demselben wird also für die Auffassung der vedischen Zeit eine Imprägnirung des Opferers mit der Substanz der Heiligkeit bedeuten, wie das Sitzen auf dem Fell des zeugungskräftigen Ziegenbocks Imprägnirung mit Zeugungskraft ist (vgl. Ṣat. Br. V, 2, 1, 24). So beschreibt der Atharvaveda (XI, 5, 6) den Brahmacārin „mit dem Antilopenfell bekleidet, geweiht (*dīkshita*), mit langem Bart." Auch dem Antilopenhorn (s. sogleich im Text) kommt offenbar eine ähnliche heiligende resp. vor Dämonen und Unreinheit schützende Macht zu: daher es auch bei der königlichen Salbung gebraucht wird, um über den benetzten Körper hinzustreichen (Ṣatapatha Br. V, 4, 2, 4; Kāty. XV, 6, 8). — Man vergleiche noch die Verwendung von Schuhen aus dem Fell der schwarzen Antilope Taitt. Saṃh. V, 4, 4, 4. — Geht die sacrale Bedeutung der schwarzen Antilope nicht zuletzt zurück auf die so häufige Verwendung der schwarzen Farbe (schwarze Gewänder u. s. w.) im primitiven Cult da wo es sich darum handelt den Menschen für die nachstellenden bösen Geister unsichtbar zu machen? Dazu würde z. B. stimmen, dass man den Dämonen die Opferabfälle unter das schwarze Antilopenfell warf (Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 171): zwischen ihnen und den Menschen sollte eine verdunkelnde Hülle sich befinden? Oder spielen bei der schwarzen Antilope etwa totemistische Vorstellungen mit (vgl. oben S. 87)?

[2]) Taitt. Saṃh. VI, 1, 4, 5 fg. Ueber das Wachen: Maitr. Saṃh. III, 6, 3, Āpastamba X, 12, 6 etc.

bunden ist, dauert nach den Ansichten Verschiedener kürzere oder längere Zeit, nach Einigen bis zur vollen körperlichen Erschöpfung des Opferers[1]).

Der Ṛgveda scheint bis auf eine oder zwei ganz zweifelhafte Stellen[2]) den Ritus der Dīkshā nicht zu erwähnen; das Interesse der Dichter galt eben ausschliesslich dem Preis der Götter, nicht den alten kaum noch verstandenen Zaubergebräuchen, die sich mehr auf den Menschen als auf die Götter und vollends auf irgend einen bestimmten Gott richteten. Ein solcher ältestem Typus zugehöriger Zaubergebrauch aber ist die Dīkshā offenbar[3]). Sie ist zu den bei den verschie-

[1]) Analoga dieser Vorbereitung zum Somaopfer finden sich auch in andern Zusammenhängen als Vorbereitungen zu irgend welchem heiligen Act. So wird für den Schüler, der sein Schülergelübde verletzt hat, die Vorschrift gegeben, die Nacht vor der dadurch erforderten Reinigungs ceremonie in der Nähe des Feuers in ein schwarzes Antilopenfell gehüllt zuzubringen, aus welchem er am Morgen herauskriecht (Baudhāyana Dh. III, 4, 4). Ganz der Dīkshā ähnlich. — Observanzen wie Fasten u. dgl. als Vorbereitung für heilige Handlungen sind geläufig: s. darüber den nächsten Abschnitt.

[2] VII, 33, 13, vgl. Pischel-Geldner Vedische Studien I, 260. Vielleicht kommt auch IX, 83, 1 in Betracht, wo es heisst dass „wessen Leib nicht durchglüht ist, der Rohe (nicht Gare)“ des Soma nicht theilhaftig wird. (Ueber die Dīkshā als innere Durchglühung s. unten). Die mit der Dīkshā im engsten Zusammenhang stehende (S. 408) Ceremonie des Opferbades wird übrigens VIII, 93, 23 erwähnt. Dass das Wort *avabhṛtha* dort in demselben Sinn steht, in dem es später so oft gebraucht wird, haben wir nicht den mindesten Grund zu bezweifeln (vgl. Ludwig V, 186): zum Ueberfluss wird dies ausdrücklich durch *nicumpuṇah* in Vers 22 bewiesen, ein Wort das was es auch bedeuten mag (ist es Intensivbildung zu *ni-pū?*), jedenfalls in specieller Beziehung zu dem das Opferbad betreffenden Vorstellungskreise steht (Vāj. Saṃh. VIII, 27).

[3]) Ich lasse in der Erörterung über die Dīkshā ganz die traditionelle Auffassung der Brāhmaṇatexte bei Seite, welche in ihr ein Symbol der Embryoschaft sehen: das Avabhṛthabad ist dann die Geburt (Ait. Br. I, 3. 22). Man begreift nicht, welchen Sinn diese Verwandlung des Opfernden während der Dauer des Opfers in einen Embryo haben soll; die betreffenden

densten Naturvölkern übereinstimmend auftretenden Riten zu stellen, welche die Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch die Erregung ecstatischer Zustände bezwecken. Die stehenden Mittel hierbei sind das beschauliche Verweilen an einem einsamen Ort, Sichabschliessen und Sichverstecken vor störenden Geistern, mancherlei Selbstpeinigung, sodann Schwitzbäder in heissen Dämpfen und vor Allem das Fasten — „der fortwährend gefüllte Magen kann keine geheimen Dinge sehen", sagen die Zulus[1]. Fasten[2] und Er-

Riten passen dazu auch so mangelhaft wie möglich. Uebrigens scheint es, dass den Theologen, welche die Dīkshā mit Sprüchen ausgestattet haben, die betreffende Auffassung noch fremd war: ich kann in den Sprüchen nichts entdecken, was auf sie hindeutete. Die Sache würde natürlich ein wesentlich andres Aussehen bekommen, wenn Ṛv. VII. 33, 13 (s. oben S. 400 Anm. 2) *jātau* wirklich so viel bedeutete wie *dīkshitau*: was ich für nicht sehr wahrscheinlich halte.

[1]) Man findet reiche Materialien über diesen Gegenstand in Tylors Anfängen der Cultur (deutsche Uebers.) II, 411 fgg., vgl. auch Lang, ***Myth, Ritual, and Religion*** I, 111 fgg. Hier sei noch erwähnt, dass bei den Küstenbewohnern des nordwestl. Amerika sich der vom Gott inspirirte Zauberer (Hametze), wenn er zu einer Festlichkeit geladen ist, durch Hunger und Abgeschlossenheit in der dunkelsten Ecke seines Hauses auf das Fest vorbereitet, denn der Brauch erheischt, dass der Heilige blass und hager aussieht (Ausland 1890, 269). Ganz ähnlich der vedischen Dīkshā. Noch bei den Schotten kommt es vor, dass *a person was wrapped up in the skin of a newly slain bullock*: die betreffende Person wird an einem wilden, einsamen Ort niedergelegt und empfängt dann Inspirationen (Lang a. a. O. I, 107). — Das Sichzurückziehen in eine dunkle Ecke, das Sichumhüllen mit einer Thierhaut u. dgl. wird zu den im primitiven Cult so unendlich häufigen Vorsichtsmaassregeln gehören, durch welche man sich in besonders feierlichen oder gefährdeten Momenten gegenüber schädlichen Geistern zu sichern sucht. So wird bei den Indianern die menstruirende Frau mit schwarz bemaltem Gesicht unter einer ledernen Zeltdecke eingesperrt (Ploss, das Kind² II, 434), und viele ähnliche Sitten finden sich, über welche z. B. Wilken in seinen Aufsätzen über das Haaropfer (***Revue coloniale intern.*** III. IV) Sammlungen giebt.

[2]) Vgl. noch Ṣatapatha Brāhmaṇa IX. 5. 1. 1 fgg.

schöpfung nun sind, wie wir dies schon berührt haben, Hauptelemente der Dîkshā; das Moment der ecstatischen Entzückung deutet sich, wenn ich recht sehe, wenigstens in einer Spur — der stammelnden Sprache des Geweihten[1]) — an. Bei zu weit getriebener Dîkshā, heisst es[2]), schwinden die Athemkräfte. „Es wird gelehrt: wenn der Dîkshā-Geweihte mager wird, dann wird er opferrein. Wenn nichts mehr in ihm ist, dann wird er opferrein. Wenn Haut und Knochen ihm aneinanderhängen, dann wird er opferrein. Wenn das Schwarze in seinen Augen verschwindet, dann wird er opferrein. Fett unternimmt er die Dîkshā, mager opfert er" (Āpastamba Ṣr. X, 14, 9. 10). Neben den erwähnten Momenten aber hat offenbar auch Erhitzung wenigstens ursprünglich bei der Dîkshā eine Rolle gespielt, obwohl diese in den uns vorliegenden Beschreibungen des Ritus zurücktritt. Das Antilopenfell und die Umhüllung des Haupts, dazu die Nähe des Feuers muss immerhin eine gewisse Erhitzung hervorgerufen haben; es wird auch ein eigner Spruch dafür angegeben, wenn dem Geweihten der Schweiss ausbricht[3]). Das Wesentliche und Entscheidende aber in Bezug auf das Moment der Erhitzung ist, dass die Dîkshā in den verschiedensten Wen-

[1]) Hillebrandts (Mythol. I, 483) Deutung dieses Zuges ist sehr wenig überzeugend.

[2]) Ṣatapatha Br. XIII, 1, 7, 2.

[3]) Āpastamba Ṣr. X, 14, 1. — Eine besondere Erklarung verlangt noch die für das Jucken getroffene Vorsorge (das Antilopenhorn, s. oben S. 399 mit Anm. 1). Man empfängt den Eindruck, dass diese auf der Vorstellung von einem gefährlichen, im Körper des Geweihten weilenden Fluidum beruht, so dass die Berührung mit einem Werkzeug von übelvertreibender Kraft gerathener schien als die mit den Händen. Ethnologen werden hier vielleicht ein präciseres Resultat erreichen: vorläufig verzeichne ich, dass dem nordamerikanischen Indianerjüngling, ehe er zum vollberechtigten Krieger wird, „verboten ist sich den Kopf oder irgend einen andern Theil des Körpers mit den Fingern zu kratzen: er muss dazu ein Stück Holz nehmen". Ploss, das Kind² II, 429.

dungen[1]) ausdrücklich und nachdrücklich für ein Tapas (Kasteiung) erklärt wird. Als eine Art mystischer Substanz oder als ein Fluidum weilt die Zauberkraft dieses Tapas im Körper dessen, der die Dīkshā vollzogen hat. Verunreinigt er sich durch einen verbotenen Anblick, „so weicht die Dīkshā aus ihm; seine blauschwarze Dunkelheit (*nīlam*), seine packende Kraft (*haras*) vergeht.“ Trifft ihn Wasser vom Himmel, so „vernichtet dieses seine Kraft, seine Stärke, seine Dīkshā, sein Tapas“, und man muss, um den Schaden gut zu machen, zum Wasser sprechen: „Ihr Wasser! Benetzende! Gebt mir Kraft, gebt mir Stärke, gebt mir Kraft! Vernichtet nicht meine Dīkshā, mein Tapas!“[2]). In dieser Verknüpfung mit dem Begriff des Tapas nun erweist sich die Dīkshā als zugehörig zu einem Kreise von Observanzen, die von der Anwendung der Erhitzung zur Erreichung übernatürlicher Erfolge ausgehen. In der That steht, wenn unter der Bezeichnung Tapas die mannichfachsten Formen der Kasteiung begriffen werden, doch namentlich in der älteren Zeit die Beziehung auf die Hitze als das Vehikel der Kasteiung im Vordergrunde; bedeutet ja doch auch das Wort Tapas nichts andres als Hitze. „Aus dem entflammten Tapas ward Ordnung und Wahrheit geboren“, heisst es im Ṛgveda (X, 190, 1). Der Priester erhitzt die Scherben, auf denen der Opferkuchen gebacken werden soll, indem er sie mit brennenden Kohlen bedeckt, und spricht dazu: „Werdet heiss (*tapyadhvam*) durch das Tapas der Angiras, der Bhṛgu[3])“ (Vāj. S. I, 18). In der späteren Literatur begegnet häufig das Tapas der „fünffachen Hitze“: die Erhitzung durch vier Feuer, die nach den vier Weltgegenden den Asketen umgeben, und die Sonne. Ein

---

[1]) Siehe z. B. Vāj. Saṃh. IV, 2. 7; Āpastamba Śraut. X, 6. 5 (vgl. auch 12, 3); Āçvalāyana Śraut. IV, 2. 3.

[2]) Taitt. Saṃhitā III, 1, 1. 2 fg.

[3]) Priestergeschlechter der Vorzeit.

Jainatext beschreibt den Asketen, der „starr wie eine Säule, das Antlitz nach der Sonne gerichtet, auf einem dem Sonnenbrand ausgesetzten Platz sich brennen lässt"[1]). Als Ergebniss aber dieser Erhitzungen und der andern mit ihnen verbundenen Acte der Selbstpeinigung — des Fastens, Wachens, Athemanhaltens[2]) u. s. w. — betrachtete man Erleuchtung und übernatürliche Macht der verschiedensten Art. „Die Götter sind in sie eingegangen", sagt einmal der Ṛgveda (X, 136, 2) von den in ecstatischem Taumel Erregten und rührt damit an eine Vorstellungsweise, die von den niedrigsten Wildheitsformen der Religion bis in die höchsten hinein ihre bedeutsame Rolle gespielt hat. Es ist ein Dichter des Ṛgveda (VIII, 59, 6), welcher in der durch das Tapas erzeugten Vision die alten Schöpfungen der Vorfahren, der ersten Opferer in der fernsten Vergangenheit des Menschengeschlechts erblickt. Aus der von Tapas erfüllten Seele wird der Traum geboren und „die tapasgeborene, zu den Göttern dringende Rede". Durch das Tapas gelangt zur Sonne, wer grosses Tapas vollbracht hat; nachdem er Tapas geübt, hat Indra die Sonne gewonnen. Den König, welcher dem Brahmanen die Frau genommen, erinnert man an die sieben Ṛshis, die Ahnen der Brahmanengeschlechter, „die zum Tapas sich niedergesetzt haben": die dem Brahmanen eigne Zaubermacht des Tapas wird dem Beleidiger desselben Unheil bringen. Das Tapas giebt die Kraft zu den gewaltigsten Schöpfungen;

---

1) Bhagavatî II, 1, 65 (Weber, Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. Phil. hist. Klasse 1866 S. 286).

2) Das Athemanhalten war eine wichtige Form des Tapas: man nahm an, dass dadurch Hitze erzeugt wurde (siehe z. B. Baudhâyana Dh. IV, 1, 24, und vgl. aus der buddhistischen Literatur Stellen wie Majjhima Nikâya vol. I p. 244). Uebrigens kommt daneben das Athemanhalten als rituelle Vorsichtsmaassregel in Betracht, um die Aufnahme gefährlicher Substanzen durch den Athem zu verhüten (s. unten den Abschnitt über Zauberei).

die Göttin Ashṭakā, Tapas vollziehend, hat Indras Grösse geboren; die Ṛshis sind aus dem Tapas geboren[1]). An zahlreichen Stellen lassen die Legenden der Brāhmaṇatexte Prajāpati den Weltenschöpfer Tapas vollziehen, durch das er die Kraft erwirbt, die Welten und Wesen aus sich hervorgehen zu lassen: so vollzog er einst solches Tapas, dass aus allen seinen Poren Lichter hervorkamen, das sind die Sterne[2]). Auch diesem oder jenem andern mythischen Wesen hilft, an zahlreichen Stellen der Brāhmaṇatexte, das Tapas zu einer Erleuchtung, in der sich ihm irgend ein Geheimniss der Opferkunst offenbart. Von dem Opferer, der die Nacht vor der Anlegung der heiligen Feuer wacht — wieder haben wir die Situation, dass das Tapas irgend einen besonders heiligen Act vorbereitet — wird gesagt: „So wendet er sich den Göttern zu. Den Göttern vereinter, abgemühter, an Tapas reicher legt er die Feuer an" (Ṣatapatha Br. II, 1, 4, 7). Die buddhistischen Texte geben ein anschauliches Bild davon, wie man im Zeitalter des Buddha fastend und schwitzend unter Kasteiungen, die den Körper aufs Aeusserste erschöpften, visionäre Erleuchtungen erwartete.

Diese in Indien anzutreffenden Erscheinungen sind deutlichermaassen ein Exemplar eines über die Erde verbreiteten Typus; gerade für die niedrigsten Formen religiösen Lebens ist die Cultivirung ecstatischer Geistergemeinschaft besonders characteristisch. So würde es denn auch ohne solche positive Aeusserungen des Ṛgveda, wie wir deren mehrere beigebracht haben, selbstverständlich sein, dass hier nicht späte Neubildungen vorliegen, sondern dass der ganze Vorstellungskreis auch in der ältesten vedischen Zeit seine Rolle gespielt haben muss, eine bedeutendere, als begreiflicherweise

[1]) Av. XIX, 56, 5; Taitt. Ār. V, 6, 7; Ṛv. X, 154, 2; 167, 1; 109, 4; Av. III, 10, 12; Ṛv. X, 154, 5.

[2]) Ṣatapatha Br. X, 4, 4, 2.

in dem engbegrenzten Gesichtsfeld der eigentlichen Hymnenpoesie zur Erscheinung kommen kann. Wir weisen in diesem Zusammenhang noch auf ein Lied des Ṛgveda (X, 136) hin, welches zwar das Wort Tapas nicht nennt, aber sich doch ganz und gar in einem den Tapasideen eng verwandten Gedankenkreise bewegt: dasselbe Lied, dem wir oben (S. 404) die Aeusserung von dem Eingegangensein der Götter in die ecstatisch Erregten entnommen haben. Dies Lied schildert lebendig das orgiastische Treiben der alten vedischen Welt, noch unveredelt von dem Erlösungsdurst, der die Asketen buddhistischer Zeiten im Innersten bewegte, noch ganz in die rohen Formen des wilden Medicinmännerthums gebannt. Das Lied spricht von den „langhaarigen Verzückten“ (*keṣin*, *muni*), in braunen Schmutz gekleidet, die im Wehen des Windes einhergehen, wenn die Götter in sie gefahren sind, die mit Rudra Gift[1]) aus dem Becher trinken. „In trunkener Verzückung haben wir der Winde Wagen bestiegen. Nur unsern Leib könnt ihr Sterblichen sehen . . . . Des Windes Ross, des Sturmgotts Freund, gottgetrieben ist der Verzückte. Die Meere beide bewohnt er, das im Osten ist und das westliche[2]). Auf der Apsaras, der Gandharven, der wilden Thiere Pfaden wandelt er.“ Der vedische Opfercultus hat dies Treiben besessener Wundermänner im Ganzen von sich fern gehalten; die nüchterne Geschäftigkeit der rituellen Geheimnisskrämerei und ihrer officiellen Techniker war eben auf eine andre Tonart gestimmt. Aber in mancherlei Spuren und Resten ragt das Wesen des Tapas doch in den Cultus der vedischen Welt hinein, und wir werden nicht irren, wenn wir unten diesen Spuren dem Ritus der Dīkshā eine hervor-

---

1) Ecstase erregende Medicamente?

2) So wird von dem mit Tapas erfüllten Brahmanenschüler gesagt: „Er geht in einem Augenblick vom östlichen zum nördlichen (?) Meer.“ Atharvaveda XI, 5, 6.

ragende Stelle anweisen, wenn wir den Vollzieher dieser Weihe, der hungernd und wachend, stammelnde Sprache redend, in das Antilopenfell gehüllt neben dem dämonenverscheuchenden Zauberfeuer sitzt, den der Ethnologie so wohlbekannten Typen der wilden Zauberpriester, welche durch Kasteiungen Besessenheit zu erreichen suchen, vergleichen. —

Zur Schlussceremonie, welche am Ende des Opfers der Dîkshâ entspricht, steigt man vom Opferplatz zum Wasser hinab. Der Opferer und seine Gattin haben das Antilopenfell und die Umgürtung, die sie von der Dîkshâ her trugen, abgelegt. Diese Dinge werden in's Wasser geworfen; ebenso die Opfergefässe, welche mit Soma in Berührung gewesen waren. Auch die ausgepressten Somaschösslinge werden im Wasser untergetaucht. Zum Schluss steigen der Opferer und seine Gattin sowie die Priester selbst in's Wasser. Mann und Frau reinigen einander den Rücken. Beim Heraussteigen legen sie frische Gewänder an. Die Opferspenden und Sprüche, welche diese Riten begleiten, richten sich vor Allem an Varuṇa, den Befreier von aller Schuld; die Bitte um diese Befreiung tritt in den verschiedensten Formen hervor. „Hundert und tausend Aerzte hast du; o König. Weit und tief soll deine Gnade sein. Treibe Hass und Untergang in die Ferne. Auch die vollbrachte Sünde löse von uns.“ Und in einem Spruch, der an das personificirte Reinigungsbad selbst gerichtet ist: „Du hast die von den Göttern gottbegangene Sünde hinweggeopfert und die menschbegangene der Menschen. Aus deiner Weite schütze uns, o Gott, vor Schaden.“

Ist Reinigung von Schuld und Sünde wirklich der ursprüngliche Sinn, ist Varuṇa der Befreier der ursprüngliche Gott des Opferbades? Man sieht, dass diese Beziehungen, auch wenn sie dem eigentlichen Wesen des Ritus fern lagen, doch besonders leicht von den das Opfer deutenden und mit

ihren eignen Erfindungen ausschmückenden Theologen hineingetragen werden konnten. Das Wasser legte es nah, den Herrn der Wasser, Varuṇa, mit Spenden und Verehrung zu bedenken. Waschungen waren ferner als Beseitigung von Unreinheit und Schuld geläufig, und Varuṇa war ja eben der Befreier von Schuld. So konnten sich bei der Ausgestaltung des Opferbades diese Züge von selbst zusammenfügen. Das ursprüngliche Wesen der Ceremonie aber haben wir offenbar in andrer Richtung zu suchen. Es ist eine weit verbreitete Vorstellung, dass der Mensch die Spuren des Verkehrs mit den übernatürlichen Mächten, die als ein heilig-gefährliches Fluidum an ihm und seinen Besitzstücken haften, nicht in das Alltagsleben hinübernehmen darf[1]). Eröffnet worden war jener Verkehr bei der Dīkshā; hier wird er abgeschlossen. Die rituellen Kleidungsstücke und Utensilien, mit denen sich Mann und Frau bei der Dīkshā versehen hatten, werden jetzt abgelegt. Aber zur vollkommnen Beseitigung des bedenklichen Fluidums gehört ein Bad. Ein Brāhmaṇatext (Maitr. S. III, 6, 2) sagt geradezu: „Wenn er zum Opferbad in's Wasser hinabsteigt, trägt er die Dīkshā wieder in's Wasser hinein", und unter den Sprüchen begegnet eine Wendung, welche diesen ursprünglichen Sinn der Handlung durchaus trifft: „Die reinen Gewässer, die lösenden, die Löserinnen von Dīkshā und Tapas" (Āpastamba Śr. XIII, 21, 3). Die an diesen Stellen ausgesprochene, durch die Riten selbst klar bestätigte Entsprechung von Dīkshā und Opferbad lässt in der That keinen Zweifel übrig, dass nach dem ursprünglichen Sinn es nicht Sünde und Unreinheit, sondern die anhaftenden Spuren übernatürlicher Potenzen waren, von denen das Bad lösen sollte[2]).

---

[1]) Man vergleiche namentlich Robertson Smith, *Religion of the Semites*, vol. I p. 405. 432 fg.

[2]) Das Wasser, welches diese Potenzen in sich aufgenommen hat, erhält dadurch seinerseits besondre Zauberkraft. In Bezug auf das Opferbad

Es mag hier beiläufig auf eine dem Opferbade durchaus gleichartige Ceremonie hingewiesen werden, mit der uns jüngere vedische Texte bekannt machen: das Bad oder genauer die Waschung, welche den Abschluss der bei einem Brahmanen durchzumachenden, dem Vedastudium gewidmeten Lehrzeit bildet. Diese Waschung verhält sich zu der Weihung, welche die Lehrzeit eröffnet, genau so wie das Opferbad zur Dīkshā. Im Anfang der Lehrzeit hatte der Jüngling Gelübde übernommen, die ihn in besondre Berührung mit göttlichen Mächten brachten, den Zustand des Tapas — der ja auch für den Dīkshāvollzieher characteristisch ist — in ihm erzeugten[1]); jetzt legt er diese Gelübde nieder: die Waschung spült die Spuren jener Berührung hinweg. Entsprechende Formeln bei beiden Gelegenheiten weisen auf einander hin: „Agni, Herr des Gelübdes, ich will das Gelübde üben“ — nachher:

---

des grossen Rossopfers heisst es: „Wenn der Opferer herausgestiegen ist, steigen Uebelthäter hinein, die vorher keine weiteren Observanzen zu üben brauchen. Die heissen durch das Rossopfer gereinigt“. Kātyāyana XX, 8, 17. 18. — Zur Ceremonie dieses Opferbades gehörte es, wie hier noch erwähnt werden möge, dass ein verkrüppelter, missgestalteter Mensch (nach Ṣāṅkhāyana aus der Familie des Atri: die Yajustexte haben diese Angabe nicht) in's Wasser geführt wurde bis dieses ihm in den Mund lief: dann wurde eine Spende auf sein Haupt „der Embryotödtung“ geopfert: man liess ihn los und jagte ihn fort (Ṣāṅkh. XVI, 18, 18 fg.: vgl. Kāty. a. a. O. 16). Vermuthlich repräsentirt der Mensch den Varuṇa verfallenen und darum Varuṇas Kennzeichen (Taitt. Âr. I, 2, 3) an sich tragenden Sünder: das in seinen Mund laufende Wasser reinigt ihn von Sünden bis aufwärts zu der schweren Schuld der Embryotödtung. Das Ṣatap. Brāhmana erklärt, ich glaube weniger wahrscheinlich, jenen Menschen direct als Symbol des Varuṇa (XIII, 3, 6, 5: ebenso Taitt. Br. III, 9, 15, 3). Irrig ist in jedem Fall die Ansicht Webers (Z. D. M. G. 18, 268), dass der eigentliche Sinn der Ceremonie in einem Menschenopfer liege und es der Tod des (in der That gar nicht sterbenden) missgestalten Atriden sei, auf welchem die Sühnkraft des Rossopfer-Avabhṛtha beruhe.

[1]) Vgl. Atharvav. XI, 5, 1. 2. 4. Bei Manu XI, 122 wird die mystische Heiligkeit des Schülers als „brahmahafte Schärfe“ bezeichnet.

„Agni, Herr des Gelübdes, ich habe das Gelübde geübt“[1]). Die im Eingang der Lehrzeit angenommenen heiligen Attribute des geistlichen Schülers, Umgürtung, Stab und Antilopenfell legt er ab und wirft sie in's Wasser[2]); neue Kleider werden angelegt. Man sieht, in wie genauer Parallelität diese Riten und das Opferbad stehen und sich wechselseitig erläutern[3]).

Cultische Observanzen.

Die Dīkshā ist das in der vedischen Ueberlieferung am meisten hervortretende Beispiel eines Complexes von Observanzen, welche die Vollziehung einer heiligen Handlung vorbereiten. So können die Erörterungen unsres vorigen Abschnitts als Einleitung dienen für den jetzt zu unternehmenden Versuch, in grösserem Zusammenhang die verschiedenen Typen solcher Observanzen zu überblicken, welche theils dem Vollzieher bestimmter Riten obliegen, theils mit dem Eintritt in bestimmte Lebensstufen oder mit dem Erlernen gewisser Theile des vedischen Unterrichtspensums verbunden sind. Es handelt sich bald darum — wie dies bei der Dīkshā im Vordergrund zu stehen scheint — den Menschen mit gewissen zauberhaften Qualitäten zu erfüllen, bald andrerseits um Riten, welche wenigstens ursprünglich die Abwehr böser Mächte bezweckten: denn wer sich zur Darbringung heiliger Handlungen oder zur Aufnahme eines besonders geheiligten Wissens anschickt, begiebt sich damit in eine dem Geisterangriff vorzugsweise ausgesetzte Sphäre und bedarf der gesteigerten Vorsicht. Jene positiven und diese negativen Maassregeln vermischen sich übrigens vielfach, und die Deutung im Einzelnen ist häufig, wie das nicht anders er-

---

1) Hiraṇyakeçin G. I, 7, 8; 9, 8.

2) Ebendaselbst I, 9, 10.

3) Wir verweisen hier noch auf den nächsten Abschnitt (S. 423), in welchem auf die rituelle Bedeutung des Bades zurückzukommen ist.

wartet werden kann, schwer überwindbaren Zweifeln unterworfen.

Als hauptsächlichste Vorsichtsmaassregeln gegen den Angriff feindlicher Mächte erscheinen das Fasten resp. das Vermeiden gewisser Speisen, das Vermeiden geschlechtlichen Umgangs, das Schlafen auf dem Boden oder auch das Wachen, endlich das Schweigen oder mit einer den Geist eines jüngeren Zeitalters verrathenden ethisirenden Umdeutung, das Vermeiden jeder unwahren Rede. So muss wer die Opferfeuer anlegen will die vorangehende Nacht schweigend und wachend verbringen[1]). Der Vollzieher des Neu- und Vollmondsopfers muss sich an dem der Feier vorangehenden Tage des Fleischgenusses und geschlechtlichen Verkehrs enthalten; für das Abendessen wird ihm der Genuss von Waldfrüchten und wilden Pflanzen erlaubt, Speise aber von der Art wie er sie am nächsten Tage zu opfern hat, verboten. Die Nacht soll er mit seiner Gattin am Boden schlafen[2]); es findet sich auch die Vorschrift[3]), dass Mann und Frau diese Nacht wenigstens zum Theil wachend mit Erzählungen u. dgl. hinbringen sollen[4]). Er darf nur Wahres reden. Das junge Ehepaar muss in den ersten drei Nächten nach der Hochzeit am Boden liegen, Keuschheit beobachten und gesalzene oder scharfe Speisen vermeiden[5]). Dem Brahmanenschüler wird Vermeidung des geschlechtlichen Umgangs und hoher Lagerstätte vorgeschrieben[6]). Nach der Feier der Aufnahme zur Lehrzeit muss er stehend und schweigend den Rest des Tages verbringen und darf drei Tage lang nichts Gesalzenes essen[7]).

1) Âpastamba V, 8, 1 fg.

2) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer S. 3. 6. 14.

3) Gobhila I, 6, 6.

4) Ueber Geschichtenerzählen u. dgl. als eine Unheil abwehrende Vorsichtsmaassregel vgl. Frazer, Journ. of the Anthrop. Institute XV, 82.

5) Gobhila II, 3, 15 und öfter.

6) Ebendas. III, 1, 17 fg.

7) Ebendas. II, 10, 45. 47.

Ehe dem Schüler ein für besonders heilig geltender Theil des Lehrpensums überliefert wird, muss er „mit verbundenen Augen[1]), schweigend, sich drei Tage lang oder einen Tag und eine Nacht der Speise enthalten“[2]). Auch dem Lehrer wird vor der Vollziehung der Riten, welche mit der Durchnahme eines solchen Lehrabschnitts verbunden sind, vorgeschrieben „einen Tag und eine Nacht Keuschheit zu beobachten und kein Fleisch zu essen“[3]). Der Darbringer des Sabalīhoma liegt zwölf Nächte hindurch auf blosser Erde; er nährt sich von süsser Milch, redet nur das Nothwendigste und beobachtet Keuschheit[4]). Diese Materialien mögen genügen; sie nach Belieben zu vermehren wäre leicht.

Die Vorgeschichte dieser Observanzen zu schreiben, welche ihrem Hauptinhalt nach über die ganze Erde verbreitet sind[5]), ist Sache der Ethnologie. Sie wird in Bezug auf das Fasten insonderheit zu ermitteln haben, wie sich das Motiv der Speiseenthaltung damit Speise für den Gott vorhanden sei, gegen das Motiv der Furcht vor den dem Feiernden

---

1) Aehnlich gilt der Anblick des, wie wir zu zeigen versuchen werden (S. 422), mit der Sonnensubstanz gesättigten Gluthkessels beim Pravargyaopfer für gefährlich und Blindheit verursachend: die Gattin des Opferers und überhaupt Unkundige durften ihn nicht sehen. Kāty. XXVI, 2, 3. 4, vgl. 4, 12: Taitt. Ār. V, 3, 7.

2) Gobhila III, 2, 37.

3) Ṣāṅkhāyana G. II, 11, 6.

4) Siehe die Materialien bei Weber Ind. Studien V, 440. 446.

5) Auf nähere Ausführungen hierüber muss hier natürlich verzichtet werden: doch sei es gestattet wenigstens durch zwei Zeugnisse, welche sich beide auf Indianerstämme beziehen, die Gleichartigkeit der betreffenden indischen Ordnungen mit denen weit entfernter Völker zu veranschaulichen. Vor der Vollziehung irgendwelcher Riten „*to prepare themselves all the people fasted two days, during which they did neyther company with their wives, nor eate any meate with salt or garlicke*“ (Acosta bei Lang, *Myth. Ritual, and Religion* I, 283). Vorbereitende Observanz vor der Mannbarkeitsfeier des Mädchens in Californien: drei Tage sich der animalischen Nahrung enthalten, in entfernter Hütte leben (Ploss, das Kind² II, 432).

besonders nahen und gefährlichen, durch die Speise angelockten und mit ihr, wenn man sich nicht hütet, in den Menschen einschlüpfenden schädlichen Geistern sowie vor den nicht minder schädlichen unpersönlichen Substanzen, und weiter etwa noch gegen das Motiv des Hungerns zum Zweck der Erzeugung ecstatischer Zustände abgrenzt[1]. Wenn im vedischen Ritual das Fasten häufig in specieller Gestalt als Verbot des Genusses von scharfen oder gesalzenen Speisen — so bei der Schüleraufnahme, der Hochzeit, dem Begräbniss — oder auch als das Verbot von Fleischgenuss auftritt, so muss dazu bemerkt werden, dass abergläubische Enthaltung von Salz, was auch immer ihr eigentlicher Sinn sein mag, über die Erde verbreitet ist[2]; den Ursprung des Fleisch-

[1] Auf den ersten der hier aufgezählten Gesichtspunkte konnte die oben erwähnte Regel, dass man von der Speise, die man opfern soll, am Abend vorher nicht essen darf, hindeuten: auf den zweiten die Weise, wie das Fasten im Begräbnissritual erscheint (siehe unten den Abschnitt über dieses und die dort beigebrachten ausserindischen Parallelen). Ohne dass ich der ganzen verwickelten Frage hier irgend näher treten konnte und wollte, sei wenigstens auf eine sehr characteristische Notiz hingewiesen, die Wilken (*Revue coloniale internationale* IV, 399) über die Neuseeländer mittheilt: wer die Ceremonie der Haarschneidung verrichtet, darf nicht selbst essen sondern muss durch Andre gefüttert werden. Offenbar ist hier die Furcht vor den bösen Geistern im Spiele, die den Handelnden selbst umgeben (vgl. Wilken ebendas. 352). Diesem Fasten bei der Haarschneidung aber scheint eine Reihe der Fälle des Fastens im vedischen Ritual ähnlich. — Der Vollständigkeit wegen sei hier noch auf das Fasten vor dem Genuss irgend einer heiligen Speise, um dieselbe rein und ungemischt wirken zu lassen (indische Belege, die ausdrücklich diesen Zweck des Fastens ergeben, sind mir gegenwärtig nicht zur Hand), und auf das Fasten nach dem Genuss verbotener Speise, bis die Eingeweide leer sind, hingewiesen (Āpastamba Dh. I, 9, 27, 3; Gaut. XXIII, 23).

[2] Siehe die von Frazer *Totemism* S. 44 A. 6 gesammelten Materialien: vgl. Hehn, Das Salz S. 14. Nach Āpastamba Dh. II, 6, 15, 15 sind gesalzene Speisen bei den Indern (wie bei den Griechen, s. Hehn a. a. O. 25) vom Opfer ausgeschlossen. Eine Untersuchung dieses Gebrauchs kann hier nicht unternommen werden: als rein vorläufiger Erklärungsversuch sei

verbots liegt es wohl nahe in der Scheu vor der Seele des getödteten Thieres zu vermuthen[1]). — Für den Standpunkt der vedischen Theologen ist das Fasten auf der einen Seite eine Hauptform der asketischen Anspannung (Tapas) — „das ist das ganze Tapas, das Nichtessen“, sagt ein Brāhmaṇa[2]) —; andrerseits aber wird das Fasten, sofern es einem Opfer vorangeht, vor Allem als eine Pflicht so zu sagen der gesellschaftlichen Höflichkeit gegenüber den Göttern empfunden, welche der Mensch zu bewirthen vorhat: „Das ist schon nicht in der Ordnung, wenn Jemand zuerst essen wollte, während andre Menschen nicht essen: wie aber erst, wenn Jemand zuerst ässe, während die Götter nichts essen“[3]).

In Verbindung mit dem Fasten ist hier noch der folgende bemerkenswerthe Ritus zu erwähnen. Bei der Opferfeier des Vājapeya („Krafttrunk“) fand eine Salbung oder vielmehr Begiessung des Opferers nach Art der Königsweihe zum Zweck seiner Erfüllung mit Kraft und Obmacht statt. Für diese Ceremonie wurde in ein Gefäss Wasser mit Milch gegossen, sowie nach Einigen 17 verschiedene Speisen[4]), nach Andern alle Speisen, soviel man ihrer ersinnen kann, mit Auslassung einer einzigen. „Diejenige, die er nicht nimmt, von der sage er sich los, von der geniesse er nicht sein

---

die Vermuthung hingestellt, dass die Unfruchtbarkeit von Salzboden, die Ungeniessbarkeit des salzigen Meerwassers das Salz als Träger von Oede und Tod erscheinen liess. — In umgekehrtem Sinne übrigens findet sich im vedischen Ritual das Salz auch als Repräsentant von Nahrungsfülle und Viehreichthum: s. z. B. Ṣatapatha Br. V, 2, 1, 16.

[1]) Für die Unreinheit oder Gefährlichkeit des Fleischgenusses ist bezeichnend das Verbot des Vortrags gewisser besonders heiliger Vedaabschnitte „bei Fleischgenuss, Todten- und Geburtsschmäusen.“ Ṣāṅkhāyana G. VI, 1, 7.

[2]) Ṣatapatha Br. IX, 5, 1, 6.

[3]) Ṣat. Br. I, 1, 1, 8.

[4]) Die Zahl 17, dem Prajāpati heilig, kehrt durch das ganze Vājapeyaritual fortwährend wieder.

Leben lang. So geht er nicht bis zum Ende[1]; so lebt er lange"[2]. Ganz Aehnliches findet sich bei der Errichtung des Agnialtars. Der Grund und Boden, auf welchem der Altar stehen soll, wird gepflügt und Samen aller Art darauf gestreut. „Alle Kräuter sind es. Das ist alle Speise, alle Kräuter. Damit legt er in ihn (der Priester in den Opferherrn) alle Speise. Davon soll er eine Speise fortnehmen; von der geniesse er nicht sein Leben lang"[3]. Für den Standpunkt der vedischen Ritualordner mag der Gedanke der sein, dass dem Allgenuss nachzutrachten Verderben bringt, dass aber dem Ziele am nächsten kommt, wer in kluger Selbstbeschränkung wenigstens auf einen Genuss verzichtet. Die Betrachtung weitverbreiteter Ordnungen der Naturvölker indessen führt zu der Vermuthung, dass hier in der That ein letzter Nachklang uralter „Tabu"-Satzungen, vielleicht wenn nicht ganz so doch theilweise von totemistischer Natur[4], vor-

---

[1]) Das heisst wohl: er macht sich nicht des übermässigen Unterfangens schuldig, alle Speise bis auf die letzte sich aneignen zu wollen. Und zugleich auch: er findet nicht ein vorzeitiges Ende seines Lebens.

[2]) Śatapatha Br. V, 2. 2, 4; vgl. IX, 3, 4, 4. Siehe Weber, Ueber den Vājapeya, S. 36.

[3]) Śatapatha Br. VII, 2, 4, 14. Vgl. Weber, Ind. Stud. XIII, 245. Hier sei auch auf Gobhilas Regel für den Erlerner eines gewissen besonders heiligen Liedes hingewiesen (III, 2, 58), die vermuthlich zu übersetzen ist: „Er vermeide irgend eine Art von Getreide, irgend einen Ort, irgend ein Gewand." In den *Sacred Books* XXX, 76 fürchte ich den Sinn der Stelle verfehlt zu haben. — Nicht genau gleichartig, aber immerhin vergleichbar ist das oben (S. 81) erwähnte Verbot des Genusses von Ziegenfleisch oder des Sitzens auf Kuśagras für den, der die Ziege oder das Gras als Fetisch des Opferfeuers verwandt hat, sowie das Verbot für den, welcher seine heiligen Feuer der guten Vorbedeutung wegen dem Hause eines Reichen entnommen hatte, fortan in diesem Hause etwas zu essen (Āpastamba V, 14, 2): all das hätte eine Verletzung des heiligen Feuers und damit eine Gefährdung des eignen Wohlseins eingeschlossen.

[4]) Ueber Speiseverbote in Beziehung auf Totemismus sehe man Frazer *Totemism* 7 fg. 42 fg.

liegt. Ueberaus häufig findet sich der Gebrauch, irgend eine bestimmte Fruchtart unberührt zu lassen, des Fanges irgend einer Thierart sich zu enthalten — Schonung des Totemthiers oder Enthaltung zu Gunsten von Geistern oder den Seelen Verstorbener, auch in der Weise, dass der Einzelne nach seiner Wahl oder nach irgend welchen Vorzeichen ein Bündniss mit einer Gottheit schliesst und zu deren Ehren diese oder jene Art der Entsagung auf sich nimmt[1]). Etwas derartiges, vielleicht so zu sagen ein Vertrag mit Leistung und Gegenleistung, der den Geistern eine Speise abtritt, damit sie dem Menschen die übrigen lassen und ihn in deren Genuss schützen, könnte sich hier in diese vedischen Riten eingefügt haben. Auch wenn dem Erbauer des Agnialtars der Genuss von Vogelfleisch untersagt ist[2]), scheint sich dies zu Tabuvorschriften der Naturvölker, die ein ganz ähnliches Aussehen haben, zu stellen.

Wenden wir uns vom Fasten und den ihm ähnlichen Gebräuchen zu den übrigen oben (S. 411) erwähnten Observanzen, so liegt bei den meisten das ursprüngliche Motiv klar zu Tage: die Furcht vor geisterhaftem Angriff. Aus dieser Furcht wagt der Anleger der Opferfeuer nicht zu schlafen und nicht zu reden, bringt der vom Lehrer aufgenommene Schüler den Rest des Tages schweigend zu, schweigt der vor einem besonders heiligen Abschnitt des Lehrpensums stehende Schüler und hält die Augen verbunden, offenbar um die furchtbaren Erscheinungen, welche ihn umschweben, nicht zu sehen, bringt endlich der Jüngling, der nach vollendeter Lehrzeit unter Vollziehung feierlicher Riten in den Stand der Erwachsenen übergeht, den betreffenden Tag in

1) Siehe z. B. Lippert, Kulturgeschichte I, 118; II, 319. 343.

2) Ṣatapatha Br. X, 1, 4, 13. Der Erklärung dieser Regel aus der Vogelgestalt des Altars würde man sicherer vertrauen, wenn nicht genau dasselbe Verbot auch für den Erlerner des Jyeshtha-sâman aufgestellt würde (Gobhila III, 2, 57).

der Zurückgezogenheit sitzend zu[1]). Auch das Schlafen am Boden scheint in denselben Zusammenhang zu gehören: man will sich den Feinden, welche Nachts die gewohnte Lagerstätte bedrohen könnten, entziehen. Dass bei der geschlechtlichen Enthaltung ursprünglich eine ähnliche Vorsicht wenigstens mit im Spiele sein kann, wird bei der Erörterung der Begräbnissriten zur Sprache kommen; eine andre Bedeutung dieser Observanz wird S. 429 besprochen werden.

In einer Anzahl von Vorschriften, die hier noch erwähnt werden müssen, tritt das Motiv auf das Klarste zu Tage: die Vermeidung von Allem, was mit dem Tode und den Todten zusammenhängt. Der Brahmane, welcher das die Schulzeit abschliessende Bad genommen hat (Snātaka), darf auf keine Richtstätte, geschweige denn auf einen Leichenacker gehen, keinen Leichenträger sehen. Der Lehrer, der zum Walde hinausgeht, um dem Schüler die aus dem Dorf verbannte Geheimlehre vorzutragen, darf kein Blut, keine Leichenstätte und nicht, wie es in einer Regel von unsicherer Deutung zu heissen scheint, gewisse „leichenförmige“ Thiere[2]) sehen. Aus der Beziehung auf die Todten möchte ich auch wenigstens den zweiten Theil der Regel erklären, dass der Snātaka nicht auf einen Baum und nicht in einen Brunnen steigen oder nach andrer Fassung nicht einmal in einen Brunnen hinabblicken soll[3]); die Erdtiefe gehört den Todten[4]). Hierher werden auch die Regeln, die das Sitzen auf blosser Erde u. dgl. verbieten[5]), zu stellen sein. Dasselbe aber scheint

[1]) Ṣāṅkhāyana G. III, 1, 12.

[2]) Ṣāṅkhāyana G. II, 12, 10; VI, 1, 4. 5.

[3]) Ṣāṅkhāyana G. IV, 12, 27 fg. (vgl. 7, 34. 35); Āçvalāyana G. III, 9, 6 etc.

[4]) Vgl. die unten im Abschnitt vom Leben nach dem Tode beizubringenden Materialien. — Kann aber die Regel über das Besteigen von Bäumen nicht ähnlich zu deuten sein? Man vergleiche unten im Abschnitt über das Begräbnissritual die Rolle des Baumes bei der Bestattung.

[5]) Z. B. für den Snātaka, Ṣāṅkhāyana G. IV, 12, 21.

mir auch von den Observanzen zu gelten, in welchen eine Scheu vor der Verwendung von Thongefässen zu Tage tritt. Wer das Jyeshṭhasāman lernen will, darf „von der Anweisung der Observanz an nicht aus einem Thongefäss essen noch daraus trinken“[1]), und so wird für das Gefäss, in welchem das bei dem Vortrag von Geheimtexten zu verwendende Wasser sich befindet, ausdrücklich vorgeschrieben, dass es von Metall sein soll[2]). Ebenso gilt für den, welcher die geheime Kunde des Pravargyaopfers lernen will, die Regel, nicht aus einem Thongefäss zu trinken[3]). Diese Gebräuche können nicht ausser Zusammenhang mit den Bestimmungen betrachtet werden, dass der Topf mit der Milch für das Neumondsopfer (Sāṃnāyya) mit einem nicht thönernen Gefässe zugedeckt werden muss[4]), dass der zum Somaopfer sich Weihende die Milch, von welcher er sich zu nähren hat, aus einem nicht thönernen Gefäss zu sich nimmt[5]), dass die Opferbutter der zum Somaopfer gehörigen Schwurhandlung (Tānūnaptra) mit einem nicht thönernen Gefäss bedeckt wird[6]). Die Ueberlieferung der Brāhmaṇazeit erklärt die Verwerfung des Thons an einer Stelle daraus, dass „ihr (der Erde) gleichsam beigemischt ist, was der Mensch auf ihr Unwahres redet“[7]); das wird sich insofern dem ursprünglichen Sinne annähern, als es sich offenbar in der That um Unreinheiten handelt,

---

[1]) Gobhila III, 2, 60. 61.

[2]) Ebendas. III, 2, 35. Dieselbe Regel für das Gefäss mit der Honigspeise bei der Ehrenaufnahme des Gastes, Pāraskara I, 3, 5.

[3]) Śatapatha Br. XIV, 1, 1, 30. Pāraskara (II, 8, 2) wiederholt diese Regel wie überhaupt den ganzen Kreis von Vorschriften, dem sie angehört, für den Snātaka, der sie die ersten drei Tage nach Beendigung der Schulzeit beobachten soll.

[4]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 14.

[5]) Kātyāyana VII, 4, 33.

[6]) Kātyāyana VIII, 2, 1.

[7]) Śatapatha Br. XIV, 1, 1, 30. Dafür dass das Thongefäss als ein Stück Erde angesehen wurde, ist auch der Spruch Kāty. XXV, 5, 29 characteristisch.

die ihren Sitz im Erdboden, dem Herkunftsort der irdenen Gefässe haben. Nur die ethisirende Wendung, welche die angeführte Stelle dieser Unreinheit giebt, ist offenbar secundär. Andre Stellen der Brāhmaṇaliteratur aber führen, wie mir scheint, genau auf den richtigen Punkt. Zu dem Verbot der Bedeckung des Milchtopfs beim Neumondsopfer mit einem thönernen Gefäss sagen nämlich mehrere Brāhmaṇas: „Wenn er es mit etwas Thönernem bedeckte, würden die Väter (d. h. die Verstorbenen) die Gottheit sein, der es gehört"[1]). Die Erdsubstanz ist mit den Todten in fortwährender Berührung und gehört den Todten: „das Haus von Erde"[2]) heisst schon im Ṛgveda sei es das Grab sei es die irdene Graburne. So scheinen die auf die Vermeidung von Thongefässen bezüglichen Observanzen den vorher besprochenen durchaus gleichartig und wie jene durch die Scheu vor der Berührung mit dem Todtenreiche veranlasst zu sein.

In dieselbe oder eine verwandte Kategorie gehört es auch, wenn dem Snātaka zur Pflicht gemacht wird, nicht gegen Abend in ein andres Dorf zu gehen und nicht ein Dorf auf einem Schleichwege zu betreten[3]), sodann wenn ähnliches Fernhalten wie gegenüber den Todten auch gegenüber Wöchnerinnen, menstruirenden Weibern u. dgl. vorgeschrieben wird: auch diesen haftet ja ähnliche Unreinheit an wie den Todten. Wir dürfen auf das Zusammenbringen weiterer Einzelheiten derselben Art verzichten; im Ganzen wird das Wesen dieser Observanzen, bei denen es sich um das Vermeiden irgendwelcher Gefahren handelt, klar sein.

Neben ihnen stehen nun aber, wie bereits oben berührt wurde, Observanzen entgegengesetzter Art, deren Besprechung

[1]) Taittirīya Brāhmaṇa III, 2, 3, 11; Maitrāyaṇī Saṃhitā IV, 1, 3.

[2]) Es ist dasselbe Wort *mṛnmaya* gebraucht wie an den oben beigebrachten Stellen. Ṛv. VII, 89, 1.

[3]) Gobhila III, 5, 32. 35.

hier angeschlossen werden muss: solche nämlich, deren Zauberwirkung sich darauf richtet, den Ausübenden mit irgend einer Substanz gewissermaassen zu durchtränken[1]), nach der ursprünglichsten Auffassung vermuthlich, für ihn ein Bündniss mit irgend welchen Geistern resp. die Besessenheit durch dieselben zu begründen und aufrecht zu erhalten. Als Substanzen, um welche sich ein Zauber von dieser Form bewegt, treten besonders hervor Regen und Gewitter auf der einen, Hitze und Sonnengluth auf der andern Seite.

Zum Lehrpensum des Sāmaveda gehörte ein Gesang, das Ṣakvarīlied, in welchem man den Vajra, Indras Waffe und das Symbol seiner allbezwingenden Macht verkörpert fand, und von dem schon der Ṛgveda sagt, dass durch ihn mit grossem Getöse die Vasishṭhas Indra Kraft eingeflösst haben[2]): einer jener Texte, deren Studium wegen der ihnen innewohnenden heiligen Furchtbarkeit aus dem Dorf in den Wald verwiesen war. Dem Schüler, der diesen Gesang lernen wollte, waren für einen Zeitraum von zwölf oder neun, sechs, drei Jahren — nach Einigen auch nur für ein Jahr — Observanzen vorgeschrieben, unter denen sich die folgenden finden[3]): dreimal des Tages hat er „Wasser zu berühren"; er hat schwarze Kleider zu tragen und schwarze Nahrung zu geniessen; wenn es regnet, muss er sich setzen, aber nicht unter ein Dach gehen; er muss zum regnenden Himmel sagen: „Wasser ist das Ṣakvarīlied"; wenn es blitzt: „So sieht das Ṣakvarīlied aus"; wenn es donnert: „Die Grosse[4]) macht grossen Lärm". Fliessende Gewässer darf er nicht überschreiten ohne „Wasser zu berühren"; ein Schiff darf er nur im Fall

---

1) „Er schärft seinen Glanz damit", wird Taitt. Âr. V. 8. 13 gesagt.

2) Pañc. Br. XII. 13, 14: Taitt. Saṃh. II. 2, 8, 5 etc.: Ṛv. VII. 33, 4.

3) Gobhila III, 2.

4) D. h. die vielleicht als Kuh vorgestellte Wolke? Vgl. Bergaignes Register unter *nuée*.

der Lebensgefahr und unter Wasserberührung besteigen, „denn, sagt man, im Wasser ruht des Ṣakvarīliedes Trefflichkeit“. Wenn endlich der Schüler „den Gesang selbst singen lernen soll, wird ein Gefäss mit Wasser aufgestellt, in welches Kräuter aller Art gethan sind: in das muss er die Hände tauchen. „Wer also wandelt“, wird von diesen Observanzen gesagt, „nach dessen Wunsch sendet Parjanya Regen“. Es ist deutlich, wie alle Regeln darauf hinzielen, den Brahmanen mit Wasser in Verbindung zu bringen, ihn gleichsam zum Verbündeten der Wassermächte zu machen, Feindschaft derselben gegen ihn zu verhüten. Auch die schwarzen Kleider und schwarzen Speisen haben diesen Sinn; dass sie auf die Regenwolken hindeuten, wird man nicht bezweifeln, wenn man sich der Verwendung eines schwarzen Opferthiers zur Erlangung von Regen erinnert — „es ist schwarz, denn dies ist das Wesen des Regens“ [1]); bei Gelegenheit eines andern Regenzaubers heisst es ganz direct: „Er legt ein schwarzes, schwarz eingefasstes Gewand um, denn dies ist das Wesen des Regens“ [2]). So darf angenommen werden, dass sich hier, in die Vorstellungskreise und Ordnungen des vedischen Schulunterrichts eingefügt, uralte Zaubergebräuche erhalten haben, welche den Regenzauberer zu seiner Würde vorbereiteten und weihten [3]). Vielleicht gehört es in denselben Zusammenhang, wenn unter den Observanzen, welche dem durch die Lehrzeit hindurchgegangenen Brahmanen (Snātaka) oblagen, auch die Regel erscheint, im Regen unbedeckt zu gehen [4]) und nicht zu laufen [5]):

---

1) Taitt. Saṃhitā II, 1, 8, 5, vgl. oben S. 359.

2) Ebendas. II, 4, 9, 1.

3) Wenn in diesen auf Gewitter und Regen bezüglichen Vorstellungskreis Indra und sein Vajra verflochten ist, so werden wir hierin wohl eine Spur der in der ṛgvedischen Poesie, wie oben gezeigt wurde, stark verblassten Bedeutung Indras als Gewittergott sehen dürfen.

4) Pāraskara II, 7, 7.

5) Gobhila III, 5, 11 und sonst häufig.

er durfte sich, möchte ich dies deuten, als ein Mann, der auf den Regen Einfluss zu üben beanspruchte, der Berührung mit demselben nicht in ängstlicher Hast entziehen.

Eine andre mit dem Schulcursus des Sāmaveda verflochtene Observanz ist die „Sonnenobservanz“; bei ihr ist Alles darauf gerichtet den Brahmanen in Verbindung mit der Sonne zu setzen. „Die, welche diese vollziehen, tragen nur ein Gewand. Sie lassen nichts zwischen sich und die Sonne kommen ausser Bäumen und Schutzhütten. Sie steigen nicht tiefer als bis zu den Knien in's Wasser ausser auf Anweisung ihres Lehrers“[1]). Ganz ähnlich eine dem Yajurveda zugehörige Observanz für den, der das Opfer der heissen Milch (Pravargya, Gharma) lernt oder vollzieht: „Er hat Folgendes zu beobachten. Er darf sich im Sonnenschein nicht bedecken — „ich will nicht vor ihm (dem Sonnenwesen) verborgen sein“. Er darf im Sonnenschein nicht ausspeien — „ich will ihn nicht bespeien“. Er darf nicht im Sonnenschein seinen Urin lassen — „ich will ihn nicht beschmutzen“. So weit sein Schein reicht, so weit reicht er — „ich will ihn nicht durch jene Dinge verletzen“. Nachts soll er bei Licht essen: damit macht er sich ein Abbild dessen, der da glüht“[2]). Die Stelle schliesst dann freilich mit Worten, aus denen der Geist eines andern Zeitalters weht: „So aber sprach Āsuri: Nur eine Satzung ist es, in der die Götter wandeln, die Wahrheit. Darum soll er allein die Wahrheit reden“.

Wir fügen dieser Zusammenstellung noch die Bestimmungen an, die beim Somaopfer für den, der die zweite, gesteigerte Weihe[3]) auf sich nimmt, gelten. Die Weihe (Dīkshā) stellt, wie wir oben ausgeführt haben[4]), wenigstens ihrem

---

[1]) Gobhila III, 1, 31 ff.

[2]) Çatapatha Brāhmaṇa XIV, 1, 1, 33. Dieselben Vorschriften wiederholt Pāraskara II, 8 für den Snātaka.

[3]) *avāntaradīkshā*. Vgl. Weber, Ind. Studien X, 363.

[4]) Siehe S. 402 fg.

ursprünglichen Wesen nach einen mit Erhitzung verbundenen, wahrscheinlich die Erzeugung von Ecstase bezweckenden Zustand dar. Bei der zweiten Weihe schliesst der Opferer die Fäuste noch enger und zieht die heilige Schärpe noch fester (s. oben S. 398 fg.). Hier heisst es nun[1]): „Er nimmt die Erhitzungsobservanz auf sich[2]) (d. h. er nimmt nur heisse Milch zur Nahrung). Mit kochendem Wasser wischt er sich die Hände ab. Denn durch kaltes verlöscht Agni: zu dessen Entflammung verfährt er so". Man sieht, wie auch hier die Observanz darauf gerichtet ist, den Opferer mit der Substanz oder Kraft der Hitze zu erfüllen.

Hier schliessen nun weiter naturgemäss Observanzen an, deren Sinn es ist, den Verlust einer derartigen Kraft zu verhüten. Dahin gehört das Verbot des Badens und des Scheerens von Haar und Bart (des Beschneidens der Nägel u. s. w.).

Baden wie Scheeren, beides in deutlich erkennbarer Parallelität, erscheint im Ritual in sehr verschiedenartigen Zusammenhängen, auf welche bei dieser Gelegenheit einen Blick zu werfen zweckmässig sein wird.

Das Bad mit seiner Kraft irgend welche dem Menschen anhaftende Substanz zu entfernen, muss je nachdem es sich um eine heil- oder schadenbringende Substanz handelt, vermieden oder vorgenommen werden. So begegnet es im Ritual sehr häufig in der Bedeutung der Reinigung, welche vor irgend einer heiligen Handlung vollzogen wird. Ehe der Somaopferer in die Dīkshā eintritt, badet er mit einem Spruch, in dem die Wasser als reinigend, alle Unreinheit von hinnen führend angerufen werden[3]). Braut und Bräutigam baden vor der Hochzeit oder vollziehen Waschungen. Die Frau, an welcher die Zauberhandlung gegen Unfruchtbarkeit oder

---

1) Taitt. Saṃhitā VI. 2, 2, 7: vgl. Āpastamba XI, 2, 2 fg.

2) Vgl. Śatapatha Brāhmaṇa XIV, 1, 1, 29.

3) Vāj. S. IV, 2 (Ṛv. X, 17, 10); Kāty. VII, 2, 15.

in ihrer Schwangerschaft die Scheitelziehung vollzogen werden soll, badet vorher, und so fort. Auf der andern Seite aber darf, wer sich Uebungen unterzogen hat, die eine besondre Heiligkeit oder Geweihtheit mittheilen, vor Ablauf der Zeit, während welcher ihm dieser specielle Character beiwohnen soll, nicht baden: wovon dann wieder die Consequenz ist, dass eine solche Periode des untersagten Badens ihren Abschluss in einem Bad findet, welches jenen Character abwäscht und seine bedenkliche Hinübernahme in's profane Leben verhindert. Die besonders ausgeprägte Anwendung dieser Anschauungen auf den Darbringer des Somaopfers, in der Corresponsion der ihn mit einem Fluidum der Geweihtheit durchtränkenden Dīkshā und des jenes Fluidum fortnehmenden Avabhṛtha-Bades, haben wir oben (S. 408) betrachtet. Wir haben dort auch schon die vollkommene Analogie berührt, in welcher dies Verhältniss zu den für den Brahmanenschüler geltenden Gebräuchen steht. Bei diesem geht ein reinigendes Bad[1]) der Aufnahmeceremonie voran, welche den ihm eignen Character der Geweihtheit begründet; ein Bad schliesst die Lehrzeit, indem es diesen Character fortnimmt. Die Consequenz würde sein, dass inzwischen das Baden untersagt gewesen wäre. Dieselbe hätte praktisch an Undurchführbarkeit gestreift und ist wenigstens im Zeitalter der uns vorliegenden Ritualrechtstexte nicht gezogen worden[2]). Doch wird für die der Lehrzeit des Brahmanenschülers durchaus analoge einjährige Weihezeit, die mit dem Bartscheeren (*godāna*) des heranwachsenden Jünglings verbunden ist[3]), „das Baden,

---

[1]) Hiraṇyakeṣin G. I, 1, 7.

[2]) Siehe Āpastamba Dharm. I, 1, 2, 30 (aber vgl. 28): Baudhāyana I. 2, 3, 39: Gautama II, 8 (aber vgl. 13): Manu II, 176.

[3]) Eröffnet wird diese Weihezeit wie die Lehrzeit durch einen Act, der „Einführung“ genannt und der Einführung des Brahmanenschülers gleich ist. Auch hier sind als ständige Pflichten das Tragen des Gürtels, das Ausgehen auf Almosen, das Anlegen von Brennholz am heiligen Feuer u. s. w. vorgeschrieben. Gobhila III, 1, 10. 27.

Kämmen, Zähneputzen, Füssewaschen" in der That verboten[1]). Zu den asketischen Uebungen, die mit der Feier der Jahreszeitenfeste (*cāturmāsya*) verbunden sind, gehört es „nicht in's Wasser zu steigen vor dem Reinigungsbade (*avabhṛtha*)"[2]): wo die Zusammengehörigkeit des für eine gewisse Zeit geltenden Badeverbots und des Bades am Ende dieser Zeit besonders deutlich hervortritt. In einem Vers, der das Streben des der Askese (*tapas*) sich Hingebenden als nutzlos schildert[3]), heisst es: „Was soll der Schmutz, was das Fell, was der Bart, was die Askese?" Der Schmutz, d. h. offenbar das Vermeiden des Bades, ist also ein Characteristicum dessen, der durch Tapas einen Zustand besonderer Zaubermacht in sich erzeugen will. Es scheint, dass die uns beschäftigende Anschauungsweise vom Menschen auch auf das in eine heilige Handlung verflochtene Thier übertragen wurde: das Opferross, welches man vor seiner Darbringung weihte und es dann ein Jahr lang in Freiheit herumstreifen liess, musste während dieser Zeit „von Gewässern, in denen Baden möglich ist" fern gehalten werden[4]).

Aehnliche Regeln wie für das Baden werden, wie bereits erwähnt, für das Scheeren aufgestellt. Nur kommt hier die uralte Rolle des Scheerens bei jenen Einweihungsceremonien dazu, die für das Kind ein Jahr oder einige Jahre nach der Geburt und dann später wieder für den heranwachsenden Jüngling vollzogen werden — wo das Haar zurechtgeschnitten und in die der einzelnen Familie eigenthümliche Form gebracht, zum Abzeichen der Familie gestaltet, später auch der Bart geschnitten wird: ursprünglich vielleicht als ein Opfer des Abgeschnittenen für Götter oder Geister[5]), in der vedi-

---

[1]) Gobhila III, 1, 20. 21.

[2]) Kātyāyana V, 2, 21.

[3]) Aitareya Br. VII, 13.

[4]) Kātyāyana XX, 2, 13.

[5]) Vgl. Lippert, Kulturgeschichte II, 344: Wilken, *Revue coloniale*

schen Zeit nur noch als Reinigung des Hauptes und als eine zu langem Leben und Glück führende, insonderheit auch mit der Correctheit der gentilicischen Verhältnisse verknüpfte Handlung empfunden[1]).

Dann aber erscheint das Scheeren ganz wie das Bad im Ritual als reinigende Vorbereitung für heilige Handlungen oder Weihungen. So lässt sich, wer das Vollmonds- und Neumondsopfer vollziehen will, am Tage vorher das Haar (ausgenommen den das Familienabzeichen bildenden Schopf) und den Bart scheeren[2]); auch das Beschneiden der Nägel wird erwähnt. Der Somaopferer, welcher, wie oben bemerkt, beim Eintritt in die Dīkshā (Weihe) badet, lässt sich ebendann auch Haar, Bart und Nägel schneiden[3]). Man sah hierin ein Abthun dessen, was am Körper nicht rein ist, der „todten Haut"[4]); es mochte auch die Absicht mitspielen — ausgesprochen scheint dieselbe allerdings nirgends zu sein — bei dem Opfern das Familienabzeichen möglichst ausgeprägt sichtbar zu machen. Eine Reinigungshandlung ist das

---

internationale IV, 387. Das vedische Ritual hat ein Haaropfer, das als solches empfunden wurde, so viel ich sehe, nur im Todtencult erhalten (s. unten den betreffenden Abschnitt).

[1]) In den zugehörigen Sprüchen heisst es: „Mit dem Messer, mit dem Dhātar („der Schöpfer") des Bṛhaspati, Agnis und Indras Haar geschoren hat zu langem Leben: damit scheere ich es dir zu langem Leben, zu schönem Ruhm und Wohlsein". — „Reinige sein Haupt, beschädige nicht sein Leben", wird zum Barbier gesagt. Siehe Āṣvalāyana Gṛhya I, 17, 12. 16: 18, 5 und die Parallelstellen. Man beachte auch Gautama XX, 5.

[2]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer S. 3 fg.

[3]) Hierher scheint mir auch die Scheerung bei den drei Jahreszeitenopfern (*cāturmāsya*) zu gehören: mit diesen war eine Reihe von Observanzen verbunden, deren Eingang die Scheerung bezeichnet. Vgl. Ṣatapatha Br. II, 6, 4, 5 fgg., Kāty. V, 2, 13 fg. 21, Āṣvalāyana Ṣr. II, 16, 22 fgg. etc.

[4]) Ṣatapatha Br. III, 1, 2, 1: Maitr. Saṃhitā III, 6, 2.

Scheeren und Nagelbeschneiden offenbar auch wo es nach einem Todesfall von den Ueberlebenden zugleich mit einer Waschung, Erneuerung des Feuers, Anschaffung neuer Geräthe vollzogen wird[1]): das alte Haar, dem die Mächte des Todes nahe gekommen sind, soll den Menschen nicht in das neue Leben begleiten. Und nichts andres bedeutet offenbar die Vornahme derselben Handlungen am Todten selbst vor der Bestattung[2]): vor dem Quasiopfer der Leichenverbrennung und dem Eintritt des Hingegangenen in ein neues Dasein soll dieser von der todbefleckten Unreinheit des alten befreit werden.

Nun treffen wir aber weiter — ganz in gleicher Weise wie beim Bade — auf andersgeartete Riten in Bezug auf das Haarschneiden; wir lernen Fälle kennen, in denen das Haar stehen bleiben musste.

Soll die Persönlichkeit ganz und gar von einem heilbringenden oder zauberkräftigen Fluidum erfüllt sein, so wird dieses als durch den gesammten Körper mit Einschluss von Haar und Nägeln verbreitet gedacht. So heisst es von dem, der die Vedentexte in voller Kenntniss der mystischen Bedeutung dieses Acts für sich selbst vorträgt, dass er, mag er auch gesalbt und geschmückt auf bequemem Lager ruhen, sich doch „bis zu den Nagelspitzen mit Tapas (Askese) erfüllt“[3]). Die Neuvermählte wurde am vierten Tage nach der Hochzeit, vor der ersten ehelichen Beiwohnung, mit Wasser, in welches die Ueberreste von unheilvertreibenden Opferspenden gethan waren, „sammt Haaren und Nägeln gesalbt“[4]). Schon oben begegneten wir einem Verse, der das Tapas wie im Schmutz des Asketen und im Fell, welches er trägt, so

---

[1]) Āṣvalāyana G. IV, 6, 4.
[2]) Āṣvalāyana Ṣr. VI, 10, 2; Gṛhya IV. 1. 16.
[3]) Ṣatapatha Br. XI, 5, 7. 4.
[4]) Gobh. II, 5, 6.

auch in seinem Bart verkörpert zeigt[1]): bis in den Bart hinein ist er von dem Zauberfluidum durchdrungen. Die Consequenz ist natürlich, dass man, so lange es darauf ankam sich die betreffende Kraft zu erhalten, von dem mit ihr gesättigten Haar oder Bart nichts aufgeben durfte. Wir sehen dies in dem eben erwähnten Verse an dem Bart des Asketen. Für die oben (S. 424) besprochene einjährige Observanz beim Bartscheeren des Jünglings galt das Verbot wie des Badens so auch des Scheerens[2]). Auf die königliche Weihe folgte eine einjährige Observanz, während welcher der Geweihte sich wohl abreiben aber nicht baden, sich das Haar wohl verkürzen aber nicht scheeren lassen durfte[3]). Ueber den Grund spricht ein Brāhmaṇatext[4]) sich deutlich aus: „Das ist die gesammelte Kraft und der Saft der Wasser, womit sie ihn (bei der Königsweihe) begiessen: die erreicht, wenn er begossen wird, zuerst sein Haar. Wollte er sein Haar scheeren, würde er diese Herrlichkeit das Ziel verfehlen und verschwinden lassen: deshalb scheert er sein Haar nicht. Ein Jahr lang scheert er es nicht, denn jährig ist die Dauer der Observanz."

Die so gestaltete Observanz wird natürlich, wie die des Nichtbadens durch ein Bad, so durch Scheeren abgeschlossen. Für den König, der die königliche Weihe gefeiert hat, vollzieht man ein Jahr später „das den Abschluss der Observanz bildende Somaopfer mit Namen Haarscheerung"[5]). Wir fanden wenn auch nicht für die Schulzeit selbst so doch für eine derselben analog gebildete Observanz neben dem Verbot des Badens das des Scheerens: bei der die Schulzeit abschliessenden

---

1) Ait. Br. VII, 13, oben S. 425.

2) Gobhila III, 1, 22.

3) Kātyāyana XV, 8, 28; Lātyāyana IX, 2, 18. 21. Selbst den Pferden im Königreich durfte nicht die Mähne geschnitten werden (Lāty. a. a. O. 26).

4) Çatapatha Brāhmaṇa V, 5, 3, 1 vgl. 6.

5) Çatapatha Br. a. a. O. 2; vgl. Lāty. IX, 3, 1 fgg.

Ceremonie (*samāvartana*) erscheint im Zusammenhang mit dem rituellen Bade auch das Scheeren von Haar und Bart sowie der am Körper wachsenden Haare und das Beschneiden der Nägel[1]). Der Somaopferer, der vor der Eingangsweihe gebadet hat und sich hat scheeren lassen, legt zum Schluss den Character der Geweihtheit durch ein neues Bad ab und lässt sich Haar und Bart scheeren[2]).

Hier möge noch erwähnt werden, dass auch das Lächeln als Kraftverlust in ähnlichem Sinne wie das Scheeren betrachtet wurde. Der altvedische Vergleich von Blitz und Lachen ist bekannt; die Vorstellung war, dass der Lächelnde gewissermaassen ein Etwas von Lichtkraft von sich ausstrahle. Daher wurde für den Dīkshita, den Empfänger der Somaweihe, die Regel aufgestellt, beim Lächeln die Hand vorzuhalten „zum Festhalten des Glanzes“[3]).

Ich kann endlich die Vermuthung nicht unterdrücken, dass die Vermeidung eines Kraft- oder Substanzverlustes, die wir als Zweck der Verbote von Baden und Scheeren erkannten, ebenfalls bei dem Verbot geschlechtlichen Umgangs, wenn auch hier wohl nicht als einziges Motiv, mit im Spiele ist. Wenn vorgeschrieben wird das Opferross von Gewässern, welche zum Baden geeignet sind, sowie von Stuten fern zu halten[4]), so drängt sich die Parallelität dieser beiden Regeln unter einander und mit denjenigen, die dem Menschen bei bestimmten Gelegenheiten Enthaltung vom Baden und vom Geschlechtsverkehr vorschreiben, von selbst auf. Ein Brāhmaṇatext, welcher für eine vom Opferross vollzogene Begattung die erforderliche Sühnspende vorschreibt, erklärt die Wirkung

---

1) Ṣāṅkhāyana G. III, 1, 2; Gobhila III, 1, 24.

2) Āpastamba XIII, 23, 16. Ebenso bei grösseren Opfercomplexen. Ṣāṅkhāyana Ṣr. XVIII, 24, 19; Kātyāyana XIII, 4, 6.

3) Taitt. Ār. V, 1, 4. Etwas anders Taitt. Saṃh. VI, 1, 3, 8. — Vgl. auch Āpastamba Dh. I, 2, 7, 6, 7.

4) Kātyāyana XX, 2, 12, 13.

dieser Spende dahin, dass der Opferer vermittelst derselben „durch Samen Samen in das Ross setzt“[1]). Der begangene Fehler liegt also darin, dass von der den Göttern geweihten Substanz etwas verloren gegangen ist. Ganz ebenso kehrt in den Sprüchen für den mit der Dīkshā Geweihten und für den Brahmanenschüler, der einen Samenverlust erlitten hat, für den Mann, der zu einem von ihm nicht zu berührenden Weibe gegangen ist u. s. w., durchweg die Vorstellung von dem erlittenen und wieder zu ersetzenden Kraftverlust wieder[2]).

Das Gebet.

Das Opfer wurde von Gebet begleitet. Die Weise, in der dieses in die heilige Handlung eingefügt war, haben wir schon beschrieben[3]); für einige weitere Bemerkungen über Form und Inhalt der Gebete sowie über die Auffassungen der vedischen Dichter von dem Wesen und der Macht des Gebets wird hier die geeignete Stelle sein.

Es versteht sich von selbst, dass neben dem rituell geordneten Gebet auch das freie stand, wie die Noth oder der Wunsch des Augenblicks es eingab. Durch sein Gebet

---

[1]) Ṣatapatha Br. XIII, 3, 8, 1, vgl. Taitt. Br. III, 9, 17, 4 fg.

[2]) Der Dīkshā-Geweihte bittet, dass „was ihm vom Safte unbeachtet entfallen sei, ihn von Neuem kräftigen möge“ (Vaitāna-sūtra 12, 9; Aehnliches § 8 über entglittenen Speichel). Von dem Brahmanenschüler, der Samenverlust erlitten hat, wird gesagt, dass sein Athem zu den Maruts, seine Kraft zu Indra etc. entwichen sei; er betet: „Mich mögen die Maruts benetzen, mich Indra und Bṛhaspati, mich möge dieser Agni benetzen mit langem Leben und mit Kraft“ (Taitt. Âr. II, 18). Taitt. Âr. I, 30: „Zu mir kehre zurück die Sinnenkraft, Leben und Segen, zu mir kehre Brahmanenschaft, zu mir kehre Besitz. Der Samen, der mir heute zur Erde entglitten ist, der zu den Kräutern, zu den Wassern entflohen ist, den nehme ich wieder in mich auf zu langem Leben und Glanz“. Vgl. noch Âçvalâyana G. III, 6, 8. Kâtyâyana XXV, 11, 21 und die oben S. 330 über das Eselopfer des Brahmanenschülers gemachten Bemerkungen.

[3]) Siehe namentlich S. 386 fg. Vgl. auch S. 14 fg.

„hat der Kaufmann, der eilige, das Land erreicht“. „Als Atri, der hinab in die Erdspalte gerieth, euch rief, ihr Aṣvin, wie ein Weib der Hilfe bedürftig, kamt ihr im Augenblick herbei mit heilbringendster Adlerschnelle“[1]). Schwerlich wird das freie Gebet der vedischen Zeit etwas andres gewesen sein als ein Namhaftmachen des einzelnen concreten Wunsches, verbunden etwa mit Wendungen, welche diesen und die Person des Betenden der Gottheit besonders dringend an's Herz legten; an ein Beten, welches der Ausdruck eines beständig mit der Gottheit sich im Zusammenhang fühlenden Innenlebens gewesen wäre, kann hier nicht gedacht werden. Uebrigens war das freie Gebet, das sich auf einen bestimmten Wunsch richtete, allem Anschein nach wesentlich eingeengt durch die frühzeitige Entwicklung einer rituellen Kunst, die mehr oder minder jeden Wunsch vorhergesehen und für ihn die wenn auch noch so geringe Opferspende — besonders häufig Spenden von Opferbutter — sammt dem zugehörigen Spruch festgestellt hatte. Für einen Kranken bringt man sechs Spenden von gekochten Reiskörnern dar mit dem Liede: „Ich löse dich durch die Opferspeise, dass du leben mögest“; wer sich reichen Bestand von Grossvieh wünscht, opfert tausend Spenden vom Mist eines Kälberpaars: wer Glück bei Handelsunternehmungen begehrt, opfert abgeschnittene Stückchen von den Waaren mit einer Formel, welche die Götter um Segen für den Handel anruft[2]): überall ein fertiges liturgisches Formular; und wenn es sich hier auch nicht um die Tradition der ältesten vedischen Zeit handelt, haben wir doch Grund auch schon in diese eine so starke Ausbildung zur Starrheit neigender ritualistischer Tendenzen zurückzuverlegen, dass es fraglich erscheinen muss, ob damals der

---

1) Ṛv. V, 45, 6: 78, 4.

2) Āṣvalāyana G. III, 6. 3 (Ṛv. X, 161 : Gobh. IV, 9, 13: Hiranv. G. I. 15, 1.

freien Unmittelbarkeit des Gebets ein wesentlich grosserer Raum zugekommen sein wird.

Das liturgisch geordnete Gebet tritt meistens, aber entfernt nicht jedesmal in Verbindung mit Opferhandlungen auf. Eine gewisse wenn auch nur relative Unabhängigkeit dem Opfer gegenüber weisen schon jene von Darbringungen nicht begleiteten Gebetshymnen auf, die man in der Frühe des Somaopfertages an die Morgengottheiten richtete: an den das Dunkel erhellenden Agni, an die Morgenröthe, an die beiden Aṣvin[1]). Als weiteres Beispiel eines opferlosen Gebets sei die „Dämmerungsandacht“ erwähnt, welche der Brahmanenschüler nach Ṣānkhāyana[2]) „im Walde, ein Holzscheit in der Hand, sitzend Tag für Tag schweigend . . . bis zum Erscheinen der Sterne vollzieht, indem er nach Ablauf der Dämmerung die grossen Worte, die Sāvitrī[3]) und die Segenssprüche murmelt. Ebenso Morgens nach Osten gewandt, stehend, bis die Sonnenscheibe erscheint“. Solches Gebet konnte natürlich durch Gesten der Adoration verstärkt werden wie die des Upasthāna, des verehrungsvollen Sichhinstellens vor ein Object der Anbetung, z. B. vor das heilige Feuer oder die Sonne. Ueber die segensreiche Wirkung eines solchen Upasthāna, das man an seine Opferfeuer richtete, sagt ein Brāhmaṇatext[4]): „Der Bittende findet einen Geber, aber der Erhalter mag auch den, welchen er zu erhalten hat, übersehen. Wenn er nun

---

1) Siehe oben S. 207. 237.

2) Gṛhyasūtra II, 9.

3) Die „grossen Worte“ sind die drei, wie es scheint in ṛgvedischer Zeit noch nicht zu dieser solennen Verbindung zusammengestellten Worte *bhūr bhuvah svaḥ*. Das erste heisst „Erde“, das dritte „Sonne“; in dem zweiten möchte ich eine Aneinanderfügung der ersten Hälfte von *bhūḥ* und der zweiten Hälfte von *svaḥ* sehen: so würde die ganze Formel eine Vereinigung von Erde und Sonne ausdrücken. — Ueber die Sāvitrī s. oben S. 64 A. 2.

4) Ṣatapatha Br. II, 3, 4, 7.

(zum Feuer) sagt: „Ich bin von dir zu erhalten; erhalte mich!“ dann kennt das Feuer ihn; dann bedenkt es dass es ihn zu erhalten hat.“

Das rituell fixirte Gebet — oder etwas das dem Gebet ähnlich ist — konnte auch die Gestalt des blossen Gedankens annehmen. Beim liturgischen Vortrag des Verses in dem das Wort „reich an starken Söhnen“ vorkommt, soll der Priester an einen starken Sohn denken, wenn die Gattin des Opferers sich einen solchen wünscht; in einer analogen Verbindung soll er an Leibesfrucht denken, wenn die Gattin des Opferers nach dieser Verlangen hat; wenn er sich anschickt auf die Somaschösslinge mit dem Pressstein zu schlagen, soll er an seinen Feind denken, um die Kraft der Schläge auf diesen zu richten; an einer bestimmten andern Stelle des Rituals soll der Opferer denken: „Agni, Vāyu, Blitz, Mond! Möge ich Gemeinschaft mit euch erlangen“ — oder was er sich sonst wünscht[1]). Es kann übrigens bezweifelt werden, dass die Auffassung eines solchen rituell vorgeschriebenen Gedankens als Gebet in unserm Sinn des Wortes genau ist. Es handelt sich, wie es scheint, nicht sowohl darum, den Göttern als den Kennern der menschlichen Gedanken einen Wunsch nahezubringen, sondern vielmehr darum, einer mit Zauberwirkungen ausgestatteten Procedur durch die magische Kraft des eignen Denkens eine bestimmte Richtung mitzutheilen, eine bestimmte Wirkung zu verleihen.

Wenn auch, wie wir früher ausgeführt haben[2]), das den Gott beim Opfer preisende und anrufende liturgische Gebet überwiegend poetische Form hat, der das Opfergerath, den einzelnen Opferhandgriff u. s. w. weihende Spruch dagegen sich in Prosa bewegt, so sind doch vielfach, und zwar einige

[1]) Ṣāṅkhāyana Ṣr. V, 9, 19: 14, 12: Ṣatapatha Br. III, 9, 4, 17: Ṣāṅkh. IV, 8, 4, 5. Das stehende Verbum in dieser Verbindung ist *dhyā*.

[2]) S. oben S. 3 fg., 14 fg.

Male gerade an centralen Stellen des Opferrituals, auch prosaische Gebete erhalten[1]. Zwei derselben, von welchen das eine bei dem Hauptopfer des regelmässigen Cultus, dem Neu- und Vollmondsopfer, das andre bei der grossen königlichen Feier des Rossopfers die mit dem Opfer verknüpften Wünsche zum Ausdruck bringt, mögen um ihrer sachlichen Bedeutsamkeit willen hier im Wortlaut ihre Stelle finden. Beim Voll- und Neumondsopfer spricht der Hotar: „Es seien dir bei diesem Opfer, o Opferer, freundlich beide Himmel und Erde, die dem Hausstand Heil bringen, die schnell spenden, furchtlos und verschwiegen, die breite Weide besitzen und Sicherheit verleihen, die den Himmel regnen und die Wasser strömen lassen, die Heil bringen und Labung spenden, die Saft und Milch in Fülle haben, denen zu nahen und auf denen zu wandeln gut ist . . . Langes Leben erfleht er (der Opferer); Glück in der Nachkommenschaft erfleht er; Reichthum erfleht er; Vorrang unter seinen Verwandten erfleht er; dass er weiter die Götter verehren möge erfleht er; reichlicheres Bereiten von Opferspeise erfleht er; die Himmelswohnung erfleht er; alles was ihm lieb ist erfleht er. Was er durch dies Opfer erfleht, möge er das erlangen, darin Glück haben. Das mögen die Götter ihm geben. Das erlangt Gott Agni von den Göttern, wir Menschen von Agni"[2]. Neben den Interessen des Einzelnen treten in dem schon oben (S. 370) von uns mitgetheilten Gebet des Rossopfers, welches hier noch einmal zu wiederholen gestattet sein möge, die des öffentlichen Lebens hervor. „In Heiligkeit möge der Brahmane geboren werden voll Glanzes der Heiligkeit. In

---

[1] Natürlich nicht in dem durchweg von der poetischen Form beherrschten Ṛgveda, also auch nicht in einer Fassung, die der ältesten vedischen Zeit angehören kann. — Hier ist auch an die oben S. 387 besprochenen Nividformeln zu erinnern.

[2] Āṣvalāyana Ṣr. I, 9, 1. 5: Ṣatapatha Br. I, 9, 1, 4 fg.: Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 143 fg.

Königsmacht möge der Fürst geboren werden, ein Held, ein Schütze, ein starker Treffer, wagengewaltig; milchreich die Kuh, stark der Zugstier, schnell das Ross, fruchtbar das Weib, siegreich der Reisige, redegewandt der Jüngling. Ein Heldensohn werde diesem Opferer geboren. Nach Wunsch gebe Parjanya uns Regen zu aller Zeit. Fruchtbar reife uns das Korn. Arbeit und Ruhe sei uns gesegnet[1])."

Diese Prosagebete, der Kraft und Würde nicht entbehrend, haben doch wenig von der Wärme und Innigkeit, von der weihevollen Erhabenheit etwa jener Gebete, in welchen der alttestamentliche Beter um sein eignes und seines Volkes Heil flehte; in nüchtern sachlichem Ton zählt der Priester die Güter auf, welche man sich von dem dargebrachten Opfer für den Opfernden und für das Volk oder richtiger für die höheren Stände versprechen darf — Alles ganz innerhalb der Sphäre positiver Glücksgüter: langes Leben, Reichthum, angesehene Stellung, günstige Witterung; von seelischen, sittlichen Gütern ist nicht die Rede[2]).

In der zuletzt hervorgehobenen Beziehung stehen jene insonderheit dem Somaopfer zugehörigen, theils für die Recitation theils für den Gesang bestimmten poetischen Gebete der ältesten Zeit, welche die Sammlung des Ṛgveda und damit die Hauptmasse der vedischen Gebete bilden, mit den eben mitgetheilten prosaischen durchaus auf einer Linie. Sie haben es aber neben, ja vor dem Namhaftmachen der menschlichen Wünsche in erster Linie mit dem Preis des Gottes zu thun; seine Grösse und Macht, sein geheimnissreiches Wesen, seine Thaten verherrlichen sie: wir haben den in diesen Lobpreisungen herrschenden Ton schon an früherer Stelle (S. 3 fg.)

---

1) Vāj. Saṃhitā XXII, 22.

2) Wenn es heisst: „In Heiligkeit möge der Brahmane geboren werden", so ist die „Heiligkeit" (*brahman*) doch nicht in ethischem Sinn zu verstehen; es handelt sich nur um die mystische Macht und Kunst, so zu sagen um das Zauberfluidum, das dem Priesterstande innewohnt.

näher characterisirt. Die Bitte um die Gaben, welche man von dem durch solches Lob befriedigten Gott erhofft, pflegt sich kurz an jenes anzuschliessen. „Wir haben Wünsche, Herr der falben Rosse“, sagt man zu Indra, „du bist der Geber; hier sind wir: da sind unsre Gebete“. Und Indra selbst spricht zu den Frommen: „Den Soma pressend fordert Güter von mir“[1]). Von diesen Gütern ist meist in ziemlich allgemeinen Ausdrücken die Rede, wie das dem wenig individuellen Character jener liturgischen Poesie entspricht. Man bittet um Gaben, um Schätze, um Segen, um Schutz und Sieg über alle Anfechtungen. Wird die Sprache des Betenden bestimmter, so pflegt von langem Leben und kräftigen Nachkommen, von Rindern und Rossen, von Wagen und Gold und auch davon die Rede zu sein, dass es den Feinden, den Geizigen, den Brahmanenhassern übel gehen, dass der Gott ihre Habe wegnehmen und sie den Frommen zutheilen möge. Nur selten wird um solche Güter wie rechtes Denken oder darum gebetet dass man nicht thun möge was die Götter strafen; in der Atmosphäre befriedigten Wohlergehens, die hier herrscht, treten die Bitten um Versöhnung mit dem erzürnten Gott, um Befreiung von den Fesseln der Schuld, die den Menschen gefangen halten[2]), weit hinter dem Gebet der Reichen und Glücklichen um Macht und Sieg zurück. Man unterstützt seine Bitten durch die Erinnerung an den eignen Eifer, an die alte Freundschaft mit dem Gott und dessen frühere Wohlthaten; man giebt ihm zu verstehen, dass, wenn man selbst wäre wie er und er wie der Mensch, Erhörung und reicher Segen nicht auf sich warten lassen würde. Die Töne der Leidenschaft, der demuthsvollen Hingabe an den Gott, des Ringens nach gross und tief erfassten Zielen

---

1) Ṛv. VIII, 21, 6: X, 48, 5.

2) Ueber diese insonderheit an Varuṇa gerichteten Gebete verweisen wir auf S. 292 fgg.

menschlichen Daseins sind der Aeusserlichkeit dieser Gebete fremd, deren Bild seine Ergänzung in jenem Selbstgespräch des Gebetserhörers, des befriedigt und angeheitert vom Opfer nach Hause gehenden Gottes findet[1]): „So will ich's machen — nein so: ich will ihm eine Kuh schenken — oder ein Pferd. Die Bitte ist zu mir gekommen wie die Kuh brüllend zum lieben Kalbe. Wie der Zimmermann den Wagensitz dreh' ich im Herzen die Bitte herum. Habe ich denn vom Soma getrunken?“ —

Die Auffassung der vedischen Dichter[2]) sieht in dem Gebet, dieser „vom Herzen gezimmerten Opferspeise“[3]), ein Mittel den Gott zu erfreuen und zu stärken, das an wirksamer Kraft hinter dem eigentlichen Opfer kaum zurücksteht. Vor Allem ist es natürlich das Element der Lobpreisungen, auf welchem diese Wirkung des Gebets beruht; an ihnen findet der Gott sein Vergnügen; aus der Erinnerung an seine alten Thaten schöpft er Lust und Muth zu neuen. Specielle Vorzüge des einzelnen Gebets kommen hinzu seinen Effect zu steigern. Bald empfiehlt der Dichter sein Lied als altbewährt, als von den Vätern ererbt; bald preist er sein „neues schönes Loblied, aus dem Herzen kommend“ den Göttern an; er sagt: „Vorwärts bringe ich mein Wort, das neue, das frisch geborene“. Vor Allem aber muss das Lied von tadellos kunstvoller Schönheit sein. Der Sänger hat es gezimmert „wie ein geschickter, werktüchtiger Mann einen Streitwagen“; er hat es von allen Fehlern befreit „wie man Korn mit der Schwinge reinigt“, „wie gereinigte Opferbutter.“ „Dem Agni Vaiçvānara wird ein neues, glänzendes, schönes Gebet bereitet wie man den Soma reinigt.“ Solche

---

[1]) Ṛv. X, 119; oben S. 171.

[2]) Siehe die Materialien bei Bergaigne I, 277 fgg.; II, 267 fgg., vgl. auch Zimmer 337 fgg.

[3]) Ṛgveda VI, 16, 47.

Gebete, „aus dem Gedanken geboren wie der Regen aus der Wolke“, strömen dem Gott zu wie die Flüsse zum Meer rinnen, wie die Kühe zur Hürde gehen; wie die Mutterkühe das Kalb belecken sie ihn und brüllen ihn an; sie umschmeicheln und umarmen ihn wie die Gattinnen den Gatten, die liebenden den liebenden; sie stärken ihn wie die Somatränke. „Durch ihre Hymnen vermehren die Somaspender des Indra mächtige Kraft.“ „So gross er ist, sein Leib soll noch grösser werden, den man mit Lobliedern und Hymnen preist.“ „Die Priester mit Gesängen Indra erhöhend haben ihn gross gemacht, dass er die Schlange tödten möge.“ „An den breiten, breitjochigen Wagen schirren sie durch das Lied die falben Rosse des schnellen Gottes, die Rosse die Indra fahren, die durch das Wort angeschirrt werden.“ Hier spielt die Wirkung des Hymnus und Liedes auf den göttlichen Hörer, ihn zu erfreuen und die Wünsche des Menschen ihm mitzutheilen, schon hinüber in eine selbständige, auf der eignen Kraft des geweihten Wortes beruhende Zauberwirkung. Wir treffen hier wieder jene Vermischung von Gebetsspruch und Zauberspruch an, die wir schon in anderm Zusammenhang (oben S. 315) als ein genaues Gegenbild der Vermischung von Opferhandlung und Zauberhandlung zu berühren gehabt haben[1]).

Die einzelnen Opfer und Feste.

Die Opfer des Tages-, Monats- und Jahreslaufs. Bei dem speciellen Ueberblick über die einzelnen Opfer des vedischen Cults stellen wir die regelmässig wiederkehrenden Feiern voran. Ueber diese fehlt uns, abgesehen von wenigen mehr oder minder versteckten Spuren, das Zeugniss des

[1]) Ueber das Aussehen der Zaubersprüche und die ihnen zugeschriebene Wirkungsart s. unten den Abschnitt über das Zauberwesen.

Ṛgveda; bei der fast ausschliesslichen Beziehung der alten Hymnenpoesie auf das Somaopfer ist das nicht anders zu erwarten. Die ganze Sachlage erlaubt aber auch diesen Kreis von Opfern wenigstens den Grundzügen nach mit grosser Wahrscheinlichkeit in die älteste Zeit zurückzuverlegen.

Regelmässige Opfer begleiten den Lauf des Tages, des Monats, des Jahres. Betreffs der beiden an den Tag geknüpften Handlungen, des morgendlichen und abendlichen „Feueropfers", kann man freilich zweifelhaft sein, ob diesen der ursprünglichen Intention nach der vollwerthige Character eines Opfers beiwohnt; es scheint zutreffender, sie in erster Linie als die regelmässige Bedienung des Opferfeuers, die zu dessen Erhaltung nothwendig ist, zu verstehen[1]). Neben dem Feueropfer werden morgens und abends auch Speisegaben an alle Wesen dargebracht. Man bedenkt die im Hause und um das Haus waltenden Götter und Genien; an der Schwelle und im Mörser, im Bett und in der Wassertonne legt man Speise hin. Auch den Seelen der Hingegangenen giesst man im Süden, der Himmelsgegend der Todten, eine Spende aus; man wirft für Hunde und Vögel Futter hin; man speist schwangere Frauen, Knaben, Greise.

Dem Monat folgt das Neumonds- und Vollmondsopfer, dem Jahreslauf vor Allem drei um je vier Monate von einander entfernte Feste an den Vollmondstagen um den Beginn des Frühlings, der Regenzeit, der kühlen Jahreszeit. Die beiden Hauptpunkte des Mondmonats — unter ihnen vornehmlich der Vollmond —, neben ihnen und hinter ihnen zurücktretend dann noch der Halbirungspunkt eines Halbmonats, der achte Tag des abnehmenden Mondes: dies sind nach der einfachen Ordnung des Veda die regelmässigen Festzeiten. Ein Fest-

[1]) Dass dieser morgendliche und abendliche Ritus schon auf die ṛgvedische Zeit zurückgeht, wird durch Stellen wie Ṛv IV, 2, 8. VII, 1, 6 wahrscheinlich gemacht. — Ueber die morgendliche Feueranschürung als einen auf Herbeiführung des Sonnenaufgangs gerichteten Zauber siehe S. 109.

kalender, welcher ohne Unterschied Tage von jeder beliebigen Lage innerhalb des Monats zu Festtagen gemacht hätte, wie die Fasten des alten Rom, war nicht vorhanden und konnte kaum vorhanden sein: es fehlte die dafür nothwendige Consolidirung des Kalenderwesens; es fehlte ferner an dem Nebeneinanderstehen verschieden gearteter Cultmittelpunkte und Priestercollegien, deren Concurrenz in einem solchen Festkalender ihre Erledigung gefunden hätte. Den gewiss im Lauf der Zeit von der priesterlichen Beflissenheit immer stärker empfundenen Ansprüchen aller der zahlreichen Gottheiten auf einen Antheil an den regelmässigen Opfern genügte man nicht durch die Einrichtung neuer Feste, sondern dadurch dass man die alten immer grösseren Götterschaaren gelten liess: keines der regelmässigen vedischen Opfer wird — in dem Entwicklungsstadium wenigstens, welches die Ritualtexte uns vorführen — einem Gott gefeiert[1]).

Bei den Kuchenspenden des Voll- und Neumondsopfers scheint sich unter den mannichfaltigen Gottheiten, welche den Ritualtexten zufolge betheiligt sind, als hauptsächlichste Indra hervorzuheben. Nicht als ob dieser seiner mythologischen Natur nach irgend etwas mit den Mondphasen zu thun gehabt hätte; der Mond zeigte eben nur die Zeit an, zu welcher dem mächtigsten aller Götter seine Ehren erwiesen werden mussten. Ich möchte glauben, dass dies Opfer in seiner häufigen Wiederkehr als das Hauptstück innerhalb des regelmässigen Cultus betrachtet werden darf[2]). Der Neu-

---

[1]) Anders die ausserordentlichen, im Fall eines bestimmten Wunsches dargebrachten Opfer: diese pflegen sich an einen Gott, der eben den betreffenden Wunsch erfullen soll, zu richten.

[2]) Wenn die Ritualtexte (s. Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer III. 112) Agni-Soma am Vollmond mit Agni-Indra am Neumond alterniren lassen, so machen die Daten des Ṛgveda (vgl. oben S. 93 fg.) es unwahrscheinlich, dass schon in altester Zeit eines der hervortretendsten Opfer an Agni-Soma gerichtet gewesen ist. Allem Anschein nach ist hier der

mond — oder allgemeiner der abnehmende Mond — war auch die Zeit, zu welcher die Seelen der Vorfahren ihre monatliche Speisung erhielten.

Während die erwähnten, an den Gang des Tages und des Monats geknüpften Feiern wesentlich identisch im Opferritual des einen wie der drei Feuer (S. 348 fg.) auftreten, gehören die drei den Jahreslauf begleitenden, der natürlichen Dreitheilung des indischen Jahres in die heisse, die nasse, die kühle Zeit entsprechenden Feste allein dem grösseren Ritual an; die Meinung muss gewesen sein, dass ihrer Begehung der Unterhalter nur des einen häuslichen Feuers nicht gewachsen oder nicht würdig sei. Neben ritueller Dutzendwaare, welche offenbar der Werkstätte der jüngeren vedischen Opferordner entstammt, begegnet hier eine Reihe alter Riten, welche die unverfälschte Farbe volksthümlichen Cultwesens bewahrt haben. Bei jedem der Feste stehen insonderheit die Maruts im Vordergrund, welche Gottheiten die nach-ṛgvedische Zeit schwerlich in dieser Weise hervorgehoben hätte. Bei der zweiten Feier, die um den Beginn der Regenzeit vollzogen wird, stellt die Darbringung von Karīrafrüchten, welche man auf die Opferspenden wirft, offenbar, der sonstigen cultischen Verwendung dieser Früchte entsprechend[1]), einen Regenzauber dar; das rechtzeitige Einsetzen der feuchten Zeit soll befördert werden. „Dass Karīrafrüchte genommen werden, geschieht für Regen, für die Erlangung von Speisesegen“, sagt ein Brāhmaṇatext[2]) ausdrücklich: beiläufig bemerkt ist dies, so viel ich finden kann, die einzige sichere im Ritual der drei Feiern erkennbare Beziehung auf die

ursprüngliche Zustand durch die bekannte, einem jüngeren Zeitalter angehörige priesterliche Vorliebe für dies Götterpaar verschoben worden, wobei auch die Identification des Soma mit dem Monde mitgewirkt haben wird, um jenem Gott einen Platz bei der Vollmondsfeier zu verschaffen.

[1]) Siehe z. B. Taitt. Saṃh. II, 4, 9, 2.

[2]) Maitr. Saṃh. I, 10, 12 am Ende.

Naturvorgänge des indischen Jahres. Bei demselben Fest werden aus Mehl hergestellte, mit Wolle beklebte Figuren eines Widders und eines Mutterschaafes, in welchen die Organe der Fortpflanzung besonders stark hervorgehoben sind, den Darbringungen beigefügt: ein Ritus offenbar bestimmt die Fruchtbarkeit der Heerden zu befördern. Das mit der nämlichen Feier verbundene grosse Sühnopfer ist bereits oben (S. 319 fg.) besprochen worden; in diesem Opfer mag die Veranlassung dafür liegen, dass Varuṇa, der über Schuld und Sühne waltende Gott, bei dem ganzen Fest neben den Maruts den vornehmsten Platz einnimmt[1]. — Mit der dritten der drei Feiern ist ein grosses Todtenopfer, eine Art Allerseelenfest verbunden: das uralte winterliche Todtenfest der indogermanischen Zeit kann an dieser Stelle in den Rahmen des indischen Rituals eingefügt scheinen. Neben der Todtenfeier aber steht ein Opfer an Rudra Tryambaka, den gefährlichen bogenführenden Gott, dessen Angriffe man von sich und den Heerden entfernen, dessen heilende Kraft man sich zuwenden will. Auf einem Kreuzweg, an der Wohnstätte der unheimlichen Götter, opfert man ihm je einen Opferfladen für jeden Hausgenossen, einen überschüssigen Fladen[2] vergräbt man in einem Maulwurfshaufen: „Das ist dein Theil, Rudra; der Maulwurf ist dein Thier“: „damit weist er ihm den Maulwurf unter den Thieren zu: so thut Jener dem übrigen Gethier keinen Schaden“, erklärt ein Brāhmaṇa[3]. Man murmelt: „Wir haben dem Rudra sein Theil gegeben,

[1] Ueber die Maruts und Mitra-Varuṇa als Regenspender s. Bergaigne II, 185: vgl. oben S. 202. — Denkbar ist es auch, dass Varuṇa als Regengott zu dieser Stelle gelangt war und dann als sündenstrafender Gott die Sühnfeier hierher zog.

[2] Ganz so wie bei der eben erwähnten Sühnfeier ein die Sünde in sich aufnehmendes Opfergebäck für jeden Hausgenossen, und eines darüber, hergestellt wird (oben S. 319).

[3] Śat. Br. II, 6, 2, 10.

dem Gott Tryambaka, dass er uns gut macht, dass er uns glücklich macht, dass er uns zu festem Ziel führt. Du[1]) bist Arzenei: Arzenei für das Rind, Arzenei für Ross und Mann, Gedeihen für Widder und Mutterschaaf". Man umwandelt das Feuer dreimal nach links hin, mit den Händen auf die linken Schenkel klatschend, und dreimal nach rechts hin auf die rechten Schenkel klatschend; auch die unverheiratheten Mädchen der Familie gehen mit herum und beten zum Gott Tryambaka, der den Jungfrauen Gatten giebt: „wie die Gurke vom Stengel möge ich mich von hier lösen, nicht von dort" — vom elterlichen Hause, nicht vom Hause des Gatten. Zum Schluss werden die Reste der Opferfladen in die Luft geworfen, wieder aufgefangen und in zwei Körben an den Enden eines Wagebalkens hoch aufgehängt, als Wegekost für Rudra, dass er in die Ferne ziehen möge ohne den Menschen Schaden zu thun.

So weit das Ritual der drei Jahreszeitenopfer mit ihren characteristischen, volksmässigen Gebräuchen. Wohl nur durch eine Künstelei der Opfertheoretiker ist mit diesen Festen ein viertes in Zusammenhang gesetzt worden, das Ṣunāsīrīya. Der Name lehrt, dass es Genien gewidmet ist, welche dem Pflug Segen verleihen. Wenn dies Pflügerfest, entsprechend dem Hinüberreichen der drei andern Feste über die zwölf Monate des Jahres, auf den dreizehnten Monat, den zur Ausgleichung der lunaren und solaren Zeitrechnung bestimmten Schaltmonat bezogen wird[2]), so ist das natürlich eben nur ein Einfall, welcher eine dem eigentlichen Wesen des Festes vollkommen fremde Deutung in dasselbe hineinträgt[3]).

---

[1]) Rudra scheint angeredet.

[2]) Siehe die Materialien bei Weber, Abh. der Berl. Akad. der Wiss. (phil. hist. Classe) 1861, 336.

[3]) Neben diesem und dem S. 445 zu erwähnenden Fest der Erstlingsfrüchte stehen andre, im Ganzen wenig characteristische Ackerbaugebräuche: s. namentlich die von mir in den *Sacred Books* vol. XXX p. 304 unter Nr. 23—25 gesammelten Quellen sowie Kauṣika Sūtra 20; 24. 1. 2.

Hier müssen unter den auf den Jahreslauf bezüglichen Riten weiter die Reste erwähnt werden, welche sich von Sonnwendgebräuchen, genauer von Gebräuchen der Wintersonnenwende, erhalten haben[1]. Sie erscheinen in der Ueberlieferung im Zusammenhang eines das Jahr durchziehenden, den Sonnenlauf begleitenden Cyclus von Somaopfern. So sind sie in den Rahmen des Somarituals hineingespannt und mit dessen exclusiv priesterlichem Ceremoniell wenn auch nur oberflächlich verwoben. „Man schlägt die Trommeln. (Der Priester) schlägt die Erdpauke. Die Lärmmacher machen Lärm"[2]: offenbar handelt es sich um die Verscheuchung der in der dunkelsten Jahreszeit besonders mächtigen bösen Geister und Todtenseelen. Um ein weisses, rundes Fell, das die Ueberlieferung mit Recht als Abbild der Sonne erklärt[3], rauft ein Arier mit einem Śūdra; der Śūdra muss es loslassen und fortlaufen; der Andre schlägt ihn mit eben jenem Fell nieder. Der Sinn scheint klar: die Sonne ist in Gefahr den feindlichen, dunkeln Mächten anheimzufallen, aber es gelingt sie dem arischen Volke zu erhalten. Auf die Sonne, welche im Ṛgveda (VII, 87, 5) „die goldne Schaukel am Himmel" genannt wird, scheint es auch zu gehen, dass einer der Priester auf einer Schaukel zu sitzen hat. Er berührt mit der Spanne der rechten Hand das Schaukelbrett und die Erde und spricht: „Der Grosse hat sich mit der Grossen vereint. Der Gott hat sich mit der Göttlichen vereint": dies soll wohl heissen, dass

---

[1] Man vergleiche namentlich die verdienstliche Untersuchung von Hillebrandt, die Sonnwendfeste in Alt-Indien (Roman. Forschungen Bd. V). Den Versuch dieses Forschers Verschiebungen zu erweisen, welche fur die betreffende Feier die Auffassung als Mittsommerfeier ergeben wurden, kann ich nicht fur gelungen halten.

[2] Śāṅkhāyana Śr. XVII, 14, 10 fg. Die „Erdpauke" besteht in dem über ein Loch in der Erde gespannten Fell eines Opferstieres: sie wird mit dem Schwanz desselben Stieres geschlagen.

[3] Vgl. oben S. 88 mit Anm. 4.

die Sonne ihren niedrigsten, der Erde nächsten Stand erreicht hat. Eine Reihe andrer Gebräuche, die zum Sonnenlauf in keiner directen Beziehung stehen, kommt hinzu. In einem umhegten Raum auf dem Opferplatz ubt ein Paar Beischlaf. Man durchschiesst ein Kuhfell mit Pfeilen. Um ein Feuer tanzen Mädchen mit gefüllten Wasserkrügen, welche sie schliesslich in das Feuer ausgiessen. Sie singen:

„Schön duften die Kühe, juchhe! Hier ist süsser Saft!
Nach Wohlgeruch duften die Kühe! Der süsse Saft!
Die Kühe sind Mütter der Butter! Der süsse Saft!
Die sollen bei uns sich mehren! Der süsse Saft!
Die Kühchen die wollen wir baden! Der süsse Saft!" u. s. w.

Ueberall handelt es sich offenbar um Fruchtbarkeit der Menschen wie der Natur. Auf jene zielt die Vereinigung des Paares hin. Die Pfeilschüsse sollen, scheint es, den Verschluss der Wolke eröffnen; die wichtigen Winterregen sollen fallen; es soll Wasser für die Kuhheerden geben. Die derbe Handgreiflichkeit der alten Volksgebrauche hat sich durchaus erhalten und hebt sich von den rituellen Künsteleien, in deren Mitte die Ueberlieferung sie hineinstellt, scharf ab. —

An den Jahreslauf knüpft sich weiter das Fest, oder vielmehr je nach den verschiedenen Fruchtgattungen die Feste der Erstlingsfrüchte[1]: man hat bei diesen einen gewissen, wenn auch der Natur der Sache nach nicht vollkommen festen Anschluss an die nun einmal als die normalen Festzeiten empfundenen Termine des Voll- und Neumonds herzustellen gesucht[2].

---

[1]) Vgl. oben S. 305, Lindner im Festgruss an Bohtlingk 79 fg.

[2]) Siehe Kaush. Br. IV, 12; Paddhati zu Kâty. p. 346 fg. ed. Weber. Der Sinn der Bestimmung, dass die betreffende Feier, wenn am Neumond gefeiert, dem Neumondsopfer nachzufolgen, wenn am Vollmond, dem Vollmondsopfer voranzugehen hat, ist klar: man will das Opfer unter allen Umständen in die gluckbringende Zeit des zunehmenden Lichts fallen lassen.

Hier sind schliesslich noch einige an feste Daten geknüpfte Riten zu erwähnen, die ausserhalb des Rituals der drei Feuer stehen und allein mit dem häuslichen Opferfeuer zu vollziehen sind: so ein am Vollmond des Āśvayuja (um den Beginn des Herbstes) darzubringendes Opfer für das Gedeihen der Heerden[1], ferner die vermuthlich einer vergleichsweise jungen Zeit angehörigen Riten des Schlangencults[2] am Anfang und Ende der durch die Schlangen vornehmlich gefährdeten Zeit (am Vollmond des Śrāvaṇa [Juli-August] und des Mārgaśīrsha [Nov.-December]), vor Allem aber die während der Wintermonate zu vollziehenden Feiern der drei Ashṭakās[3]. Der Zeitpunkt derselben — das letzte Mondviertel der betreffenden Monate — steht im Einklang mit der Bedeutung, welche sich aus den unbestimmten und schwankenden Angaben der Texte als die eigentliche hervorzuheben scheint: in erster Linie sind es offenbar die Manen, welchen die Ashṭakās gelten, so dass diesen Feiern für das häusliche Opferritual eine ähnliche Bedeutung zuzuschreiben sein wird, wie sie im Ritual der drei Feuer dem Seelenfest, welches mit dem letzten der grossen Jahreszeitenopfer verbunden ist (oben S. 442), zukommt[4]. Man brachte den

[1]) Von sonstigen auf die Viehzucht bezüglichen Gebräuchen führe ich das dem Rudra dargebrachte Rindopfer (*śūlagava*) und den Ritus der Loslassung des Stieres (*vṛshotsarga*) an: siehe für diese und verwandte Gebräuche die Quellen, welche ich *Sacred Books* XXX p. 304 Nr. 26 zusammengestellt habe, sowie Kauśika Sūtra 19; 21, 1 fgg.; 24, 19 fgg.; 51. Von einer eingehenderen Behandlung dieser Riten ebenso wie der Ackergebräuche muss ich hier absehen.

[2]) Siehe oben S. 69 und die dort citirte Schrift von Winternitz.

[3]) Die neueste Besprechung derselben s. bei Caland, Altindischer Ahnencult S. 166 fgg.

[4]) Mit der Todtenverehrung verbinden sich insonderheit bei der s. g. Ekāshṭakā, welche der Wintersonnenwende und dem Jahreswechsel benachbart ist, auf den Jahreslauf und dessen sacrale Heiligung bezügliche Vorstellungen: s. Atharvaveda III, 10; Ind. Studien XV, 145 fg.; XVII, 219 fg. etc.

Manen das im Todtencultus gewöhnliche Klösseopfer und auch ein Thier dar. „Selbst wenn er (der Opferer) noch so unbemittelt ist, soll er die Ashṭakā doch mit einem Thier feiern. Oder er soll einen Opferkuchen bereiten. Oder er soll einer Kuh Futter vorwerfen. Oder er soll im Walde Gestrüpp anzünden und sagen: ‚das ist meine Ashṭakā'. Aber er soll es nicht unterlassen etwas zu thun"[1]).

Die Pravargyafeier. Indem wir nun von diesen Opfern, welche so zu sagen den regulären vedischen Festkalender ausmachen, zum Somaopfer überzugehen uns anschicken, möge hier zuvörderst ein Ritus erwähnt werden, welcher in der Ueberlieferung als eine dem Somaopfer zugehörige, dieses vorbereitende Ceremonie erscheint, ursprünglich aber vermutlich selbständig gewesen ist: das Opfer heisser Milch an die Aṣvin (Pravargya, Gharma)[2]). Ein spannenhohes Gefäss wird erhitzt[3]). Unter demselben liegt eine Silber-, über ihm eine Goldplatte. Milch einer Kuh und einer Ziege wird hineingegossen[4]) und den beiden Aṣvin geopfert; der Opferer geniesst seinen Antheil davon. Die Ritualtexte schreiben die täglich zweimalige Wiederholung dieser Feier, Morgens und Nachmittags, durch eine Reihe dem Hauptsomaopfer vorangehender Tage vor[5]); im Ṛgveda scheint allein der morgendliche Character der Feier hervor-

---

[1]) Gobhila IV, 1, 18 fgg. Ob das Feuer gut brannte gab ein Omen für Glück oder Unglück ab (Taitt. Saṃh. III, 3, 8, 5). Liegt hier ein Sonnenwendgebrauch vor? Anzünden von Gestrüpp begegnet übrigens auch bei dem Ritus zur Befriedigung eines todten Gläubigers (Kauṣika Sūtra 46, 40).

[2]) Siehe namentlich Garbe, ZDMG. XXXIV, 319 fgg.; Haug Ait. Br. vol. II p. 41 fgg.; Hillebrandt Ved. Myth. I. 299 A. 4.

[3]) Ṣatapatha Br. XIV, 1, 2, 17; Kāty. XXVI, 1, 16; Taitt. Ār. V, 3, 3. — Vgl. oben S. 89.

[4]) Ueber andre dabei in's Spiel kommende Opfersubstanzen s. oben S. 367 Anm. 2.

[5]) Siehe das Nähere Ind. Studien IX, 219.

zutreten, wie dies der Natur der Asvin entspricht. „Agni beglänzt das Antlitz der Morgenröthe; zu den Göttern hat sich der Beter Rede erhoben: herwärts kommt nun, ihr Wagenlenker, ihr Asvin zum strotzenden Gluthtrank“ — beginnt ein Lied (V, 76), und ein andres spricht von den Gluthtränken, welche die Morgenröthe begleiten (VII, 33, 7). Fragen wir nun nach der Bedeutung dieses Opfers, so scheint mir hier — wenn ich dies auch nur als Vermuthung auszusprechen wage — eine ursprünglich auf die Sonne sich richtende Zauberhandlung vorzuliegen[1]). „Von der Sonne her haben sie den Gharma gebracht“, heisst es schon im Ṛgveda (X, 181, 3). Die Hitze des Gluthtranks stellt die Hitze der Sonne dar; das Opfer soll diese sichern, stärken, vor Allem aber selbstverständlich ihre Kraft dem Opferer zu Gute kommen lassen. Der Beweis kann sich freilich, wie bei der Lage unsrer Materialien sich von selbst versteht, fast nur auf die jüngeren Veden stützen: diese aber lassen in der Handlung selbst wie in den zugehörigen Sprüchen als Leitmotiv immer von Neuem die Vorstellung der Hitze hervortreten, und eine Reihe von Hindeutungen weist dabei speciell auf die Sonnenhitze. An anderm Orte (S. 422) ist bereits von den Observanzen die Rede gewesen, welche mit dem als Geheimlehre behandelten Studium dieses Opfers verbunden sind: es war z. B. verboten sich im Sonnenschein zu bedecken, im Sonnenschein auszuspeien oder den Urin zu lassen: klare Hindeutungen darauf, dass man den Darbringer des Gharma als in besonders enger Bundesgenossenschaft mit der Sonne stehend betrachtete. Aus den zur Gharmafeier ge-

[1]) Ganz anders Geldner Ved. Stud. II, 135 auf Grund von Ait. Br. I, 22, 14. Ich sehe in der dort ausgesprochenen Deutung des Ritus auf ein *devamithunam* einen der zahllosen verfehlten Einfälle der Brāhmaṇatheologen: hatte die Sache ihre Richtigkeit, wurde sie sich in den Riten und zugehörigen Sprüchen anders markiren.

hörigen Sprüchen[1]) sei die Anrufung an Savitar hervorgehoben, „dessen aufwärts gerichteter Drang das Licht erregend hat leuchten lassen; der goldhändige Weise hat durch sein Walten die Sonne geschaffen.“ „Dreimal am Tage haben sie des Namens der Sonne gedacht.“ „Ich sah den Wächter, der sich nicht niederlegt, der hin und her auf seinen Pfaden wandelt“ — unzweifelhaft ist die Sonne gemeint[2]). Unter den Sprüchen des Yajurveda, die an den glühenden Kessel gerichtet sind oder doch von ihm reden, finden sich die folgenden[3]): „Das Feuer leuchtet, hergekommen mit dem Feuer, mit Gott Savitar, mit der Sonne.“ „Dem Herzen dich, dem Geist dich, dem Himmel dich, der Sonne dich.“ „Dem Strahl der Sonne, dem regenspendenden[4]) opfere ich dich.“ „Beglühe der Sonne Gluth.“ „Die Sonne bist du; die Sonne gieb mir.“ „Singend haben die Einen[5]) das grosse Lied ersonnen: damit haben sie die Sonne festgehalten; damit haben sie die Sonne leuchten lassen.“ Und ganz im Sinn dieser Sprüche halten sich auch die Erklärungen, welche die Brāhmaṇas[6]) für die einzelnen Opferhandlungen geben; überaus häufig wird da gesagt, dass die Gharmafeier oder der bei ihr gebrauchte Gluthkessel die Sonne sei[7]). — Was speciell

---

[1]) Āṣvalāyana Ṣr. IV. 6, 3. Ṛv. I. 164, 31.

[2]) So erklärt auch die Ueberlieferung der Brāhmaṇas diesen Spruch ganz ausdrücklich: Ṣatapatha Br. XIV. 1, 4, 9: Taitt. Ār. V, 6, 4.

[3]) Taittirīya Āraṇyaka IV. 7, 1. 2: 8, 4: 17, 1.

[4]) Ueber die mit diesem Wort berührte Seite der Sache vgl. Anm. 7 am Ende.

[5]) Die Angiras. Siehe Ṛv. VIII. 29. 10.

[6]) Z. B. Taitt. Ār. V. 4, 8: 9, 2: 11, 5: Ṣatapatha Br. X. 2. 5, 5. 15. XIV, 1, 3, 6. 17: 2, 1, 3: 2, 2, 12.

[7]) Hier sei noch auf das in das Somaritual verwobene „Sauermilch-Gluthopfer“ (*dadhigharma*) hingewiesen, welches mit dem Gharma in deutlich ausgesprochener ritueller Beziehung steht (Ind. Stud. X, 382): auch bei ihm tritt der Zusammenhang mit dem Sonnenlauf hervor: „zur Mitte ihrer Bahn ist die Sonne gelangt“, heisst es in dem auf dies Opfer bezüglichen

die den Inhalt des Kessels bildende Milch anlangt, so scheint die weisse Flüssigkeit als Symbol des Sonnenglanzes verstanden werden zu müssen. „Glanz bist du, Licht bist du", sagt der Priester zu ihr[1]), und so stellt ein Vers des Ṛgveda[2]) es unter den Thaten des Indra in éine Linie, dass der Gott „in den rohen die gare — in den Kühen die Milch — erweckt und die Sonne am Himmel emporgeführt hat." Indem

---

Liede des Ṛgveda (X, 179, 2). Weiter möge hier auf eine wichtige Stelle des Froschliedes (Ṛv. VII, 103, 8 9) hingewiesen werden. Die Frösche, die alljährlich, wenn die feuchte Jahreszeit wiederkehrt, ihre Stimme erheben, werden mit Priestern verglichen, welche eine das Jahr durchziehende Feier halten, mit „somaopfernden Brahmanen", mit „Adhvaryus die am Gluthkessel schwitzen." „Sie bewahren die Götterordnung des zwölfgetheilten (Jahres): nicht versäumen diese Männer die rechte Zeit. Wenn im Jahreslauf die Regenzeit gekommen ist, werden die erhitzten Gluthkessel zur Ruhe gesetzt." Das spätere Ritual schreibt den Tag vor dem Beginn der Somapressungen dafür vor den Gluthkessel fortzuthun (Indische Studien X, 365). Man wird den Eindruck haben, dass die Gluthkessel der feiernden Frösche in Beziehung zur Sonnengluth der heissen Zeit stehen, welche der Regenzeit vorangeht: kommt der Regen, thun die Opferer die Gluthkessel fort. So scheint vom Ṛgveda her unsre Annahme, dass das Milchopfer einen auf die Sonne mit ihrer Gluth gerichteten Zauber darstellt, Bestätigung zu erhalten. Wenn der Ṛgveda aber weiter darauf hinweist, dass sich mit dieser Beziehung auf die Sonnengluth auch diejenige auf den sie ablösenden Regen verbindet, so steht dies zunächst in vollem Einklang mit der oben (S. 449) mitgetheilten Anrufung an den Strahl „der Sonne, den regenspendenden", sodann aber mit folgender Brāhmaṇastelle: „Auf den leuchtenden (Kessel) blicken sie hin: vom leuchtenden (Himmel) her sendet der Regengott den Regen: so gewährt der Regengott Regen: es gedeihen die Geschöpfe" (Taitt. Ār. V, 6, 11). Auch die unserm Opfer angehörige Verwendung eines ṛgvedischen Verses (X, 139, 4: vgl. Taitt. Ār. IV, 11, 7), welcher von Indra spricht, wie er dem Gang der Wasser nacheilt und dabei die Gehege der Sonne erblickt, führt wohl in denselben Vorstellungskreis.

[1]) Taitt. Ār. IV, 12, 1.

[2]) VIII, 89, 7: derselbe Vers spielt auch auf die Erhitzung des Gharma an.

man also die Milch glühend macht, theilt man der Sonne Gluth mit: und wenn dann weiter, einer mehrfach hervorgehobenen Tendenz entsprechend, die Zauberhandlung das Gewand eines von den Göttern genossenen Opfers annimmt, welche Gottheiten könnten mit so grossem Recht Empfänger dieses Opfers werden wie die vor dem Erscheinen der Sonne den Morgen beherrschenden Aṣvin? —

Das Somaopfer. In der vedischen Literatur tritt über jeden Vergleich vor allen andern Culthandlungen das Somaopfer hervor. Ob dieser Vorrang im wirklichen Leben ganz so bestanden hat wie in der Ueberlieferung, ist doch die Frage. Die Werthschätzung innerhalb der relativ engen Kreise priesterlicher Schulen, die durch materielle Interessen wie durch den Genuss der eignen poetischen oder spitzfindig-geheimnisskrämerischen Schöpferkraft zum Somaopfer hingezogen wurden, beweist nicht für eine entsprechend hohe Geltung im religiösen Leben des Volkes. Nur Wenigen kann die Veranstaltung eines Somaopfers möglich gewesen sein; wo es gefeiert wurde, kann es für die Massen höchstens den Character eines unverständlichen Schauspiels gehabt haben, dem man zusah ohne von seinen Vorgängen selbst berührt zu werden. In der That spielt es in den nicht der speciell vedischen Sphäre angehörenden Darstellungen des altindischen Volkslebens, wie in der Literatur der Buddhisten, keine irgend bedeutende Rolle.

Kalendarisch fixirt war das Somaopfer nicht oder doch nicht annähernd mit der Festigkeit wie die oben besprochenen Feiern. Was die in den jüngeren Texten sich findende Regel anlangt, dass es im Frühjahr oder dass es in jedem Frühjahr[1]) darzubringen sei, so ist es einmal fraglich, ob dieselbe

[1]) Aehnlich ist in den Ritualtexten von einem jedes Jahr darzubringenden Thieropfer (*nirūḍhapaṣubandha*) die Rede, für welches die Zeitangaben ganz schwankend und unbestimmt sind (s. Schwab, Thieropfer XIV).

aus alter Zeit stammt; sodann scheint sie den Frühling eben nur als günstig zu empfehlen ohne das Opfer in der Weise wie etwa das Vollmondsopfer der Vollmondszeit zukommt, fest an ihn zu knüpfen. Der Character des Somaopfers als einer von Seiten der Reichen und Vornehmen geübten ausserordentlichen Liberalitätshandlung gegen Götter und Priester wird durch jene Vorschrift nicht aufgehoben.

Der Soma kann nicht wie das Opfergebäck oder das Opferthier je nach Umständen dem einen oder dem andern Gott dargebracht werden. Man opfert ihn nach der feststehenden Ordnung der Morgenpressung, der Mittags- und der Abendpressung[1]) einer Reihe von Gottheiten, die wohl einzelner Zusätze fähig ist, in der Hauptsache aber ein für allemal feststeht und der Intention nach offenbar sämmtliche Gottheiten[2]) umfasst: die wichtigeren erscheinen jede einzeln mit ihrem Namen, und die nicht erschöpfbare Masse der geringeren schliesst eine an „alle Götter" gerichtete Darbringung ein. So ist das Somaopfer ein allgemeines Trinkfest für Götter und Priester. Unter den göttlichen Gästen aber geniesst Einer die Hauptehre, Indra. Wie die Lieder und Opfersprüche vor allen andern Göttern ihn als Somatrinker feiern, als den Gott, welchem der Adler den Soma gebracht und der im Somarausch die grössten Thaten gethan hat[3]), so

---

[1]) Auch eine Erweiterung der dreigetheilten Tagesfeier durch eine Nachtfeier (*atirātra*) war schon in ṛgvedischer Zeit bekannt: in dieselbe Zeit geht wohl auch die Verbindung mehrerer, eventuell sehr zahlreicher Somaopfertage zu grosseren Festcomplexen wenigstens in den Anfängen zurück. — Das Ritual des Avesta scheint zwei Pressungen besessen zu haben, auf welche Yasna X, 2 meines Erachtens mit Recht gedeutet wird (s. dagegen Darmesteter, *Le Zend-Avesta* I, 98, aber auch ebendas. S. LXXXII: Haug Aitareya Br. Einleitung p. 16 Anm. 11).

[2]) Mit der Ausnahme etwa eines unheimlichen Gottes wie Rudra: vgl. S. 458 Anm. 1.

[3]) Für die Liederpoesie des Ṛgveda bedarf dies kaum der näheren Ausführung: man vergleiche etwa VIII, 2, 4; 3, 20 oder innerhalb des

giebt auch das Ritual ihm den Löwenantheil. Bei der Morgenpressung empfängt unter den andern Göttern auch er an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Verbindungen mit göttlichen Genossen Somaspenden und Lobpreisungen. Dann aber gehört die offenbar als Höhepunkt des ganzen Opfers empfundene Mittagspressung ihm allein[1]); hier werden die vornehmsten Gesangweisen — Bṛhat und Rathaṃtara — auf Texte, welche Indra verherrlichen, gesungen; nach dem in den jüngeren Quellen vorliegenden Ritual ist hier jedem der vier mit gesprochenen Recitationen betrauten Priester eine grosse Indralitanei zugetheilt[2]); Alles ist voll von einer weit über das gewöhnliche Maass hinaus gesteigerten Verherrlichung dieses einen Gottes. Schliesslich empfängt Indra denn auch bei der dritten Somapressung in der Reihe andrer Götter von neuem sein Theil[3]). „Des Morgens“, heisst es im Ṛgveda (IV, 35, 7), „hast du den Saft getrunken, Herr der falben Rosse: die Mittagspressung gehört dir allein: trinke nun zusammen mit den Ṛbhus, den Kleinodspendern,

Liedes I, 139 den besondern Ton von Vers 6. Was die Hervorhebung Indras in den auf den Soma bezüglichen rituellen Sprüchen anlangt, so erwähne ich einen Spruch aus dem Ritual des Somakaufs: „(Soma), gehe in Indras rechten Schenkel ein, willig in den willigen, freundlich in den freundlichen“ (VS. IV, 27). Ein Spruch für das weihende Anfassen des Soma (vgl. Ind. Stud. X, 363): „Schössling für Schössling, Gott Soma, möge sich dir kräftigen für Indra den Schatzgewinner. Indra kräftige sich für dich! Kräftige du dich für Indra!“ (VS. V, 7). Andre Sprüche bei der Somabereitung, die Indra als den Empfänger des Opfers hervorheben, sind VS. VI, 30. 32.

1) Nur dass der erste Theil derselben sich an „Indra den Marutgeleiteten“, also in gewisser Weise auch an die Maruts richtet: aber an diese doch auch nicht als selbständige Götter, sondern als die Gefolgsleute des Indra.

2) Dem Hotar ausserdem die in der vorhergehenden Anmerkung erwähnte Litanei an Indra den Marutgeleiteten.

3) Man vergleiche z. B. die Indra voranstellende Formel bei Kātyāyana X, 5, 9.

die du dir, Indra, zu Freunden gemacht hast um ihrer schönen Werke willen".

Ob diese Vorzugsstellung des Indra mit einer Vermuthung in Verbindung zu bringen wäre, dass das Opfer des Rauschtranks — welches wir im Avesta so gut wie im Veda an die Gesammtheit der Gottheiten gerichtet finden — seinem letzten Ursprung nach dem Gewittergott allein gegolten habe, kann hier dahingestellt bleiben; über dies in die indogermanische Zeit zurückführende Problem wird schwerlich eine bestimmte Entscheidung zu erreichen sein.

Was nun weiter die übrigen neben Indra in zweiter Reihe beim Somaopfer betheiligten Gottheiten anlangt, so kommt als ein hauptsächliches Document über diese zunächst die Litanei in Betracht, welche den vornehmsten Platz unter den der Morgenpressung angehörenden Recitationen des Hotar einnimmt[1]), die „Litanei der Gabeldeichsel" (Praüga-ṣastra). Wir können dieselbe mit grosser Bestimmtheit in den Ṛgveda zurückverfolgen, welcher mehrere in Einzelheiten allerdings von einander abweichende Exemplare dieser Litanei enthält[2]). Die Götterreihe ist — unter Beiseitelassung jener Abweichungen — die folgende: Vāyu — der Wind, der vielleicht als schnellster der Götter den traditionell feststehenden An-

[1]) Sie ist die zweite von den beiden grossen Litaneien (*sastra*) des Hotar: die erste richtet sich an Agni, der aber nicht, wie das sonst der durchgehende Inhalt dieser Litaneien ist, zum Somatrank eingeladen, sondern als der das Opfer verrichtende Gott angerufen wird.

[2]) Vgl. die eingehenden Auseinandersetzungen von Bergaigne, *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique*, 31 ff. — Dass Spuren der vedischen Ueberlieferung wie Hillebrandt Ved. Mythol. I, 258 sie gesammelt hat, in die Vorgeschichte der betreffenden Ordnungen zurückführen, bezweifle ich stark. Wenn z. B. Vāj. Saṃh. XIX, 26 „nur die Aṣvins" als Empfänger der Frühspende genannt sein sollen — was übrigens nicht ganz genau ist —, so zeigt die Erwägung des Sautrāmaṇīrituals, in welches der betreffende Vers hineingehort, wie die Aṣvins zu ihrer für unsre Frage ziemlich belanglosen Rolle in demselben gelangt sind.

spruch auf den ersten Trunk des Soma hat —, dann das Paar Indra und Vāyu, Mitra und Varuṇa, die beiden Aṣvin, noch einmal Indra, alle Götter, endlich Sarasvatī. Wir haben hier die vornehmsten somatrinkenden Gottheiten beisammen. Wenn wir dann im Ritual der jüngeren Texte bei der Morgenpressung noch von den drei Gehilfen des Hotar Litaneien an Mitra-Varuṇa, Indra und das Paar Indra-Agni vorgetragen finden, so bringen diese Daten zu dem Kreise der genannten Gottheiten noch Agni hinzu, allerdings nicht als für sich selbst stehend, sondern in der Gesellschaft Indras: mehrere ṛgvedische Hymnen machen das hohe Alter dieses Götterpaars als eines somaempfangenden wahrscheinlich[1]). — Von der Mittagspressung mit ihrer ausschliesslichen Zugehörigkeit an Indra, zu dem sich nur noch als sein Gefolge die Maruts stellen, war bereits die Rede. — Die Abendpressung umfasst nach dem Ritual der jüngeren Veden Somaschöpfungen für die Ādityas, Savitar, alle Götter, Agni als den von den Götter-

[1]) Die hier angegebene Götterreihe, welche sich aus den Litaneien der Hotarpriester ergiebt, stimmt der Hauptsache nach vollkommen zu derjenigen, auf welche die beim Schöpfen der einzelnen Somaportionen vom Adhvaryu vorzutragenden Sprüche (VS. VII, 1 ff. etc.) führen. Die Abweichungen im Einzelnen zu discutiren würde hier zu weit führen. Es sei nur bemerkt, dass aus VS. VII, 24. 25 nicht auf eine eigne Somaspende an Agni Vaiṣvanāra zu schliessen ist: vgl. Kāty. X, 7, 7 und Comm. zu X, 7, 10. — Den obigen Angaben über die Morgenpressung und ihre Gottheiten sei hier endlich hinzugefügt, dass jener Pressung noch eine in die ṛgvedische Zeit zurückgehende (Ṛv. I, 15: II, 36. 37) Reihe von zwölf Somaschöpfungen zugehört, die den sechs Priesterthümern von Hotar, Potar, Neshtar, Agnidh, Brahman (d. h. Brāhmaṇācchaṃsin: vgl. oben S. 396), Praṣāstar und zugleich, wie es scheint, den zwölf Monaten correspondiren: ihre Gottheiten sind der Reihe nach, zuerst jenen sechs Priestern entsprechend, Indra, die Marut, Tvashtar, Agni, wieder Indra, Mitra-Varuṇa; sodann viermal der „Reichthumspender" (Draviṇodas), die Aṣvin, Agni. — Den Combinationen der Priester mit den Gottheiten möchte ich eine oberflächlichere Bedeutung beilegen als Hillebrandt Ved. Myth. I, 262 thut.

frauen begleiteten, und Indra als den Herrn der falben Rosse. Die Ordnung der Litaneien entfernt sich davon einigermaassen; es werden zwei derselben vorgetragen, an alle Götter — mit Hauptabschnitten, die an Savitar, Himmel und Erde, die Ṛbhus und alle Götter gerichtet sind — und an Agni sammt den Maruts, welche Litanei unter sehr bunt gemischten andern Bestandtheilen auch einige Verse an die Götterfrauen enthält. Es scheint mir kein Zweifel, dass diese Ordnungen in wesentlichen Stücken von denen der ṛgvedischen Zeit abweichen. Nach den Daten der alten Hymnensammlung waren es offenbar die Ṛbhus, oder die Ṛbhus mit Indra, welchen der Hauptantheil am abendlichen Soma zukam; sie sind in der späteren Ordnung auf eine verhältnissmässig untergeordnete Stelle zurückgedrängt worden[1]). Für die Ādityas[2]) und für die eigenthümliche, in der Natur der betreffenden Gottheiten wenig motivirte Verbindung des Agni mit den Maruts[3]) bezeugt der Ṛgveda in der That die Betheiligung am Somatrank, freilich an so wenigen Stellen, dass es nahe liegt, darin eine in der alten Zeit noch nicht zur allgemeinen Geltung gelangte Singularität einzelner Familienrituale zu vermuthen. Auch die Götterfrauen lässt schon der Ṛgveda vom Soma geniessen, und ebenso entspricht die Heranziehung von Indras Rossen zusammen mit dem Gott selbst — gleichviel ob sie gerade an der Stelle und in der Form stattgefunden hat, die das spätere Ritual ihr zuweist — vollkommen den Anschauungen des Ṛgveda. Für durchaus

---

[1]) Die Spur ihrer einstigen Dignität hat sich noch darin bewahrt, dass der bei der Abendpressung zur Reinigung des Soma gehörende Gesangsvortrag das „Ṛbhu-Reinigungslied" heisst. — Vgl. auch Hillebrandt Ved. Mythol. I, 257.

[2]) Siehe Ṛv. VII, 51.

[3]) Ṛv. V, 60 und das den Somatrank allerdings nicht erwähnende Lied III, 26, über welches man die scharfsinnigen Bemerkungen von Bergaigne *Rech. sur l'histoire de la liturgie védique* 39 vergleiche.

unwahrscheinlich aber halte ich es, dass die Somaspende an Savitar in die alte Zeit zurückgeht. In den Liedern des Ṛgveda an diesen Gott könnte kaum jede Beziehung auf den ihm dargebrachten Soma fehlen[1], hätte der betreffende Ritus schon damals bestanden. Es ist characteristisch, dass man als Einzelvers dem Gott die Spende zu übergeben (*yājyā*) einen nicht im Ṛgveda enthaltenen Vers[2] wählen oder wohl besser verfassen musste um darin auf den Somatrank des Savitar hinweisen zu können.

Wir durften ein etwas längeres Verweilen bei diesen Details nicht scheuen, damit das Verhältniss des grossen Somaopfers zu den älteren und jüngeren Schichten innerhalb der vedischen Götterwelt hervortrete. Eine Gottheit, die für die Zeit der jüngeren Veden von so überragender Bedeutung ist wie der Weltenschöpfer Prajāpati, konnte beim Somaopfer wohl in Nebenriten, in Hinzufügungen zum ursprünglichen Ritual, die leicht als solche kenntlich sind, Eingang finden; von den eigentlichen Grundlagen jenes Opfers ist sie doch gänzlich fern geblieben. Und was von Prajāpati gilt, gilt wenigstens annähernd auch von Savitar. Savitar, in so vielen Liedern des Ṛgveda gefeiert, ist ohne Zweifel wesentlich älter als Prajāpati, aber doch spricht Alles dafür, dass dieser Gott mit dem abstracten Namen (der „Erreger“) und der abstracten Wesenheit[3] den jüngeren Gebilden der vedischen Götterwelt zuzuzählen ist. Das characteristische Verhältniss nun des Savitar zum Somaopfer haben wir bereits berührt. Wenn der Leser der jüngeren Veden ihn bei diesem Opfer eine vollberechtigte Stelle einnehmen sieht, so scheint der Ṛgveda ihn auszuschliessen: welche Thatsache doch kaum

---

[1] Stellen wie Ṛv. IV, 34, 8 oder IX, 81, 4 wird man nicht als vollgiltig anerkennen.

[2] Çāṅkhāyana VIII, 3, 4; Âçvalāyana V, 18, 2.

[3] Vgl. oben S. 64.

anders gedeutet werden kann, als dass das Somaritual damals wenigstens zeitweilig fest genug stand, um solchen Göttern von jüngerer Herkunft den Eingang zu verwehren[1]). So ist denn — auch dieser Thatsache haben wir schon in anderm Zusammenhang (S. 104) gedacht — in gewissem Sinn selbst Agni vom Kreise der somatrinkenden Gottheiten ausgeschlossen. Er trinkt Soma nur entweder an nebensächlicher Stelle als Glied einer längeren Götterreihe auf Grund seines Verhältnisses zu einem der Priester, an deren Reihe jene Götterreihe angeknüpft ist[2]), oder in Gemeinschaft mit Indra[3]), an dessen Wesen er dann gewissermaassen theilnimmt, aber nie kraft eignen Rechts und unter Ehrenerweisungen, die seiner Bedeutung in der ṛgvedischen Vorstellungswelt entsprechen würden. Wir dürfen glauben in diesen Ordnungen des Somaopfers die Spur eines Zeitalters zu erkennen, für welches Agni, von jener Bedeutung noch entfernt, nur der Diener der Götter, aber kein den grossen Himmlischen gleichberechtigter Gott war. —

Es ist oben (S. 314 etc.) davon die Rede gewesen, wie mannichfaltig sich im vedischen Cultus die beiden Vorstellungskreise des Opfers als einer das Wohlwollen der Götter gewinnenden Liberalitätshandlung und des Zaubers, der auf den Lauf der Dinge direct einwirkt, kreuzen. So kann es uns nicht überraschen, wenn dem Somaopfer eine zauberhafte

---

[1]) Anders wird die wenigstens im Ganzen (doch vgl. Ṛv. I, 122, 1) wohl anzunehmende Ausschliessung des Rudra zu deuten sein: sie beruht auf der Scheu vor der Nähe des gefährlichen Gottes. Das Aitareya Brāhmaṇa (III, 34) spricht von dem Vortrag eines an ihn gerichteten Verses, durch den er abgefunden werden soll. Eben in dieser Recitation aber zeigt sich die ganze Angst, die man vor dem Gott hatte: das Wort „herbei“ und den Namen Rudra, die in dem Vers vorkommen, änderte man ab, um den Gott nicht herbeizurufen.

[2]) S. oben S. 455 Anm. 1.

[3]) Resp. den Maruts, s. S. 104 Anm. 2.

Nebenwirkung beigelegt wird: es ist ein Regenzauber, offenbar nicht, oder doch nicht in erster Linie, insofern es die Gnade der regenspendenden Götter anregt, sondern den Regen direct beeinflussend. Das Hervorströmen des Somasaftes aus seinem Verschluss in der Pflanze, sein tropfenweises Hindurchrieseln durch die Seihe waren Vorgänge ganz nach Art der sonst beim Regenzauber geläufigen: man stellte irgend ein Abbild des Regens oder des Nassseins der Erde, der Kräuter etc. her und erwartete dann die entsprechende Leistung von der Natur. So ist der durch die Seihe tröpfelnde Soma, selbst ein Sohn des Parjanya, des Regengottes, dessen Befruchtung ihn hat wachsen machen, ein Regenspender. „Mit des Himmels Samen, dem milchreichen, ist er verbunden“, heisst es von ihm. „Er schafft Wasser; er lässt den Himmel regnen.“ „Ströme uns den Regen des Himmels herbei.“ „Läutere dich uns zum Regen, zu Wasserwogen vom Himmel her“[1]. Anrufungen ähnlicher Art sind häufig. —

Gesammtbild des Somaopfers. Die Texte, welche das Somaopfer behandeln, stellen uns in der übergrossen Fülle ihrer Details das Treiben, das auf dem Opferplatz herrschte, anschaulich vor Augen, und wenigstens den Hauptzügen nach dürfen wir dies Bild unbedenklich auch in die Zeit des Ṛgveda zurückverlegen. Ein Gedränge priesterlicher und weltlicher Zuschauer ist zusammengeströmt[2]. Auf der

---

[1]) Ṛv. IX, 74, 1; 96, 3; 39, 2; 49, 1. Aus der Menge der andern Stellen, welche den sich lauternden Soma entweder mit dem Regen vergleichen oder ihn als Regenspender feiern, hebe ich noch hervor IX. 17, 2; 22, 2; 41, 3; 49, 3; 57, 1; 65, 3. 24; 69, 9; 74, 3. 7; 88, 6; 89, 1; 96, 14; 97, 17; 106, 9; 108, 10. — Vgl. noch Taitt. S. II, 4, 9, 2, sodann unten den Excurs über Soma und den Mond, und Bergaigne *Rel. védique* I S. XII. 214 fg.

[2]) „Wer beim Soma Gaben empfängt und wer nicht, Beide kommen herzu: sie kommen herzu jene Herrlichkeit anzuschauen.“ Śatapatha Br. II, 2, 3, 1.

ebenen Fläche des Opferplatzes, der höchstgelegenen der Umgebung, baumlos aber reich an Graswuchs, brennen die drei Feuer mit Opfergras umstreut[1]). Zwischen ihnen, am nächsten dem östlichen für die Darbringungen bestimmten, liegt die durch Ausgraben vertiefte, grasbestreute Fläche der Vedi, ein längliches Viereck mit eingeschweiften Seiten. Hier und dort sieht man allerhand Schuppen, die Pfosten, an welche die Opferthiere gebunden werden, die Sitze und Feueraltäre der einzelnen Priester, Gefässe für Sprengwasser und Weihwasser aller Art, die Pressgeräthschaften, Kübel und Schalen für den Soma. Dazwischen die Menge der still oder mit gemurmelten Sprüchen ihre Verrichtungen treibenden Priester, denen Diener und Nebenpersonen aller Art zur Seite stehen; der Opferherr selbst mit seiner Gattin, abgemagert von den Entbehrungen der vorbereitenden Weihen. Die Handlung, der durch viele Tage die verschiedensten Zurüstungen vorangegangen sind, beginnt in erster Morgenfrühe mit der Litanei an die frühwandelnden Gottheiten. Bald ist man mit der Bereitung und Darbringung von Opferkuchen und Milchspenden beschäftigt, bald mit dem Opfer der elf Ziegenböcke an verschiedene Gottheiten, bald mit dem Pressen der Somapflanzen, der Reinigung des gewonnenen Tranks, mit mancherlei Mischungen, Hin- und Hergiessen in verschiedene Gefässe, Spenden des Soma an die Götter und Genuss des den Priestern zukommenden Antheils; dazwischen giebt es Befehle des einen Priesters an den andern, gegenseitige Zurufe, Sichanfassen, Reverenzen vor den Feueraltären, weihende Berührung von Gefässen oder des eignen Körpers, Austheilung von Geschenken des Opfernden an die Priester — von Rindern,

[1]) Ich wage für jetzt kein Urtheil darüber, inwieweit beim Somaopfer die Verwendung des aus Backsteinen gemauerten Feueraltars, dessen Construction von der jüngeren vedischen Theologie zu einem Hauptprachtstück ritueller Geheimnisskramerei ausgestaltet worden ist (Weber, Ind. Studien XIII, 217 fgg.), in die ältere Zeit zurückverlegt werden kann.

Rossen, Gold, Kleidern. Die Reinigung des heiligen Tranks durch das Sieb von Schafhaar begleitet der eintönige, in wenigen Noten sich bewegende Gesang der drei priesterlichen Sänger, die neben einander sitzen, den Blick unverwandt geradeaus auf den Horizont gerichtet. Sitzend tragen auch die recitirenden Priester vor, denen der Adhvaryu, der vornehmste Verrichter der eigentlichen Opferhandlungen, gegenübersitzend mit dem Zuruf Om („Amen") respondirt — jene Recitationen, in welchen unter stereotypen Wendungen und gekünsteltem Spiel mit Räthseln und Geheimnissen mancher Gedanke voll sinniger Poesie, manches Wort voll kühner Schönheit hervorleuchtet, gerichtet an die unsichtbaren Zuhörer, die auf der Opferstreu sitzend gedacht werden: die gesammten Götterschaaren sammt den Götterfrauen, vor Allem Gott Indra, der mit seinem Falbengespann herbeigekommen ist, ungehemmt durch die Anrufung andrer Opferer, sich an dem ihm winkenden Rauschtrank gütlich zu thun. So ziehen sich die Handlungen und Vorträge den Tag über nach der dreitheiligen Reihenfolge der Morgenpressung, der Mittags- und der dritten Pressung hin, bunt durch einander Riten alter und junger Herkunft, Anrufungen an Götter, die eine Neuschöpfung des indischen Geistes sind, und an solche, die der Vergangenheit des indoiranischen oder indoeuropäischen Volkslebens entstammen — sie alle untermischt mit noch Aelterem, mit Zauberhandlungen, welchen der rohe Stempel fernster, wilder Vorzeit noch nicht vollkommen verlöscht anhaftet.

Riten für die Anlässe des Familienlebens. Wir wenden uns weiter dazu die hauptsächlicheren unter den Culthandlungen zu überblicken, welche die Ereignisse des Familienlebens begleiten, wobei wir — soweit eine derartige Trennung möglich ist — nicht die ausserhalb unsrer Aufgabe liegende familienrechtliche, sondern eben nur die cultgeschichtliche Seite dieser Handlungen berücksichtigen wollen.

Wir beginnen mit der Hochzeit.

Die neueren Untersuchungen[1]) haben es wahrscheinlich gemacht, dass die indische Hochzeit — und ich glaube, dass dasselbe im Ganzen auch von den übrigen Feiern dieses Kreises gelten wird — die indogermanische Form der Riten[2]) in der Hauptsache bewahrt. Während nur spärliche Reste an die uralte Raubehe erinnern, drücken die Hochzeitsgebräuche des Veda vielmehr die vielfach auf einem Kauf beruhende oder doch mit Spuren des Frauenkaufs behaftete, in friedlich weihevoller Ordnung sich vollziehende Vereinigung des Mannes mit der Frau aus, die ihm untergeben und doch in hoher Achtung — wenn auch nicht immer als einzige Genossin — neben ihm steht; dazu ferner das Vertreiben aller unholden Mächte, das Herbeirufen gemeinsamen Glücks durch lange Jahre und gesegneter Nachkommenschaft. Im Ganzen bewegen sich begreiflicherweise die Hochzeitsbräuche — und dies gilt auch von den andern Ceremonien verwandter Art — mehr auf dem Gebiet des Zaubers als auf dem des Opfercultus[3]). Die Handergreifung gab die Braut in die Hand des Gatten; der Stein, den sie betreten musste, theilte ihr die ihm eigne Festigkeit mit; die sieben Schritte, die sie vom Gatten geführt zu thun hatte[4]), und gemeinsamer Genuss von Opferspeise begründeten Freundschaft und Zusammen-

---

[1]) Ich verweise vor Allem auf L. v. Schroeder, die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger andrer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Volker (Berlin 1888), M. Winternitz, das altindische Hochzeitsrituell (Wien 1892), und denselben in den *Transactions of the International Folklore Congress* (London 1892), 267 ff.

[2]) Siehe über dieselbe namentlich Winternitz Hochzeitsrituell 3 fg.

[3]) Ich möchte lieber nach diesen Kategorien scheiden als mit Winternitz (Hochzeitsrituell 57) nach denen des „Civilacts“ und der religiosen Acte.

[4]) Vgl. über die sieben Schritte als Begrundung eines Freundschaftsbundes oben S. 186 Anm. 1; Haas in den Ind. Stud. V, 321; Winternitz Hochzeitsrituell 53; *Transactions* 270.

gehörigkeit: war dann die Braut vom elterlichen Hause in das des Gatten hinübergeführt, wurde durch das Niedersitzen auf einem rothen Stierfell und durch den auf ihren Schooss gesetzten Sohn einer Frau, welche nur männliche lebende Kinder geboren hatte, Segensfülle und insonderheit die Hoffnung auf gesunde männliche Nachkommenschaft in sie gelegt. Die Verehrung der Götter steht bei diesen Riten mehr im Hintergrunde. Am nachdrücklichsten wandte sie sich an Agni, den mit dem Leben des Einzelnen und der Familie am engsten verwachsenen Gott[1]). So fand eine dreimalige Umwandlung des Feuers statt[2]), des göttlichen Zeugen der Eheschliessung, der dann als häusliches Feuer das junge Paar in das neue Leben hinein und durch dies Leben hindurch zu begleiten hatte. Auch verschiedene Opferspenden wurden dargebracht; dass aber bei diesen eine wirklich eingewurzelte Beziehung auf bestimmte die Ehe segnende Gottheiten im Ganzen wenigstens nicht obwaltete, ist deutlich sichtbar. Beispielsweise lautete zu einer der hervortretendsten unter diesen Spenden, dem Opfer gerösteter Körner aus den hohl zusammengelegten Händen der Braut, der vom Bräutigam zu sprechende Spruch: „Körner streuend spricht dies Weib: Möchte ich den Verwandten Heil bringen! Möchte mein Gatte lange leben!“[3]) — eben nur ein ganz allgemeiner Segen, in welchem von dem Gefühl des Verbundenseins mit concreten, persönlichen, das eigne Wohl und Wehe lenkenden Mächten nichts zu spüren ist.

---

[1]) Vgl. oben S. 131.

[2]) Wenigstens für die Empfindung der vedischen Zeit eine dem Agni dargebrachte Verehrung; ursprünglich wird es sich um einen Lustrationszauber gehandelt haben.

[3]) Nach der Fassung des Ṣānkhāyana (Gṛhya I, 14, 1). Ebenso Āpastamba G. V, 6: Hiraṇyakeṣin I, 20, 4. Etwas anders allerdings Āṣvalāyana I, 7, 13: Pāraskara I, 6, 2: Gobhila II, 2, 6 fg. (vgl. oben S. 131).

Man kann schwerlich sagen, dass sich die zahlreichen, bald diesen bald jenen Gott in flüchtiger Anrufung nennenden, bald diesen bald jenen Zaubersegen spendenden Verse und Sprüche, von welchen das Hochzeitsritual durchsetzt ist, weit über das Niveau dieses Segensspruchs erheben. Am meisten, aber zugleich im wenigst erfreulichen Sinne entfernt sich von dessen Ton der eigentliche Hochzeitshymnus, das Sūryālied[1]), welches bei der Hochzeitsfeier von einem Brahmanen vorgetragen wurde. Es war ein in der jüngeren ṛgvedischen Zeit entstandenes Lied von der Hochzeit der Sonnenfrau Sūryā mit Soma — mit jenem mystischen Soma „den die Brahmanen kennen, von dem Keiner geniesst", dem Monde: ein Lied voll leerer priesterlicher Geheimnisskrämerei, aller Poesie entbehrend, die das Glanzbild des himmlischen Gattenpaars mit den Hoffnungen irdisch häuslichen Glücks in sinnige Verbindung zu setzen gewusst hätte. So führt, entsprechend der ganzen Stimmung des indischen geistigen Lebens, die Richtung, in welcher sich das vedische Hochzeitsritual von dem der indogermanischen Vorzeit fortbewegt, weder in jene Sphäre freier Schönheit, in welcher die griechische Hochzeitsfeier, noch in die Regionen des ernst bestimmten rechtlichen Denkens, in denen die römische ihr Dasein hat[2]); es ist der Wust und Wortschwall der prätentiösen priesterlichen Phrase, die sich anschickt Alles zuzudecken, die Aeusserungen natürlich menschlichen Empfindens immer mehr zu übertönen.

Auf die Hochzeit folgt auch in Indien wie bei so vielen Völkern eine Frist der ehelichen Enthaltsamkeit, welche sich durch drei Nächte erstreckt; es scheint dass diese ursprünglich den Zweck hatte, die der Vereinigung Gefahr bringenden

[1]) Vgl. oben S. 184.

[2]) Ich glaube, dass Leist, Altarisches *jus gentium* S. 154, viel zu weit in dem Bestreben geht, den indischen Hergang nach scharfen juristischen Begriffen zu construiren.

bösen Geister zu ermüden und abzulenken[1]). Sühnspenden am vierten Tage bezeichnen das Ende dieser Frist; sie vertreiben alle verderblichen Kräfte, die in der Frau wohnen: die gattentödtende, die sohnlose, die den Heerden schadende.

Die während der **Schwangerschaft** und dann nach der **Geburt** und während der **Kindheit** für das Gedeihen des Kindes zu vollziehenden Riten tragen ganz denselben überwiegend zauberhaften Character wie die Hochzeit; eigentliche Opferhandlungen treten wie bei jener zurück. Eine der Schwangeren in die Nase gestreute pulverisirte Zaubermedicin verleiht der Leibesfrucht männliches Geschlecht. Im vierten Monat[2]) der ersten Schwangerschaft wird die „Scheitelziehung" vollzogen: mit einem an drei Stellen weissen Stachelschweinstachel[3]) wird das Haar der Frau gescheitelt[4]). Unreife Udumbarafrüchte werden ihr umgebunden, ohne Zweifel ein Symbol der noch unreifen Leibesfrucht, welcher die saftreiche Fülle der Udumbarafeige mitgetheilt werden soll. Auf die Geburt folgen dann später Riten, die dem Kinde Verstand und langes Leben verleihen, die seinen Speisegenuss weihen, vor Allem — nach vermuthlich indogermanischer Sitte[5]) am

---

[1]) Vgl. oben S. 417.

[2]) Nach einigen Texten in späteren Stadien.

[3]) Vgl. Kāty. V, 2, 15: Kauç. S. 29, 12.

[4]) Was bedeutet diese Scheitelung? Ist sie eine Variante zu der bei vielen Völkern sich findenden Aenderung der Haartracht bei der Hochzeit, die für Indien auch Kauç. Sūtra 79, 14 (cf. Av. XIV, 1, 55 fg.; Ind. Stud. V, 405 fg.; v. Schroeder, Hochzeitsbräuche der Esten 144 fg.) bezeugt? Soll ursprünglich durch die veränderte Haartracht die Frau den bedrohenden Geistern unkenntlich gemacht werden (vgl. Frazer, *Journal of the Anthrop. Institute of Gr. Britain and Ireland* XV, 98)? Oder sollen die bösen Mächte, die vom Scheitel her in Kopf und Körper eindringen könnten (vgl. Av. IX, 8, 13), abgewehrt werden? Oder soll der Seele des Kindes der durch das Haar gehemmte Eintritt erleichtert werden? Dass die Frau während der Schwangerschaft das Haar nicht lose tragen soll, wird von der Insel Celebes berichtet (Ploss, das Weib I, 486).

[5]) Siehe Kaegi in den Philol. Abhh. für Schweizer-Sidler 65 A. 60.

zehnten Tage nach der Geburt, am Ende der durch diese herbeigeführten Unreinheitsperiode — die Namengebung. Im dritten Jahr[1]) wird an dem Kinde die Ceremonie des bekanntlich auch bei vielen Naturvölkern mit religiöser Weihe ausgestatteten Haarschneidens[2]) und die Herstellung der seiner Familie eigenthümlichen Haartracht vollzogen. Während neben dem Feuer Schüsseln mit frucht- und gedeihenbringenden Substanzen wie Stierdünger, verschiedenen Getreidearten und dgl. stehen, benetzt man das Haar des Kindes mit lauwarmem Wasser, steckt eine Anzahl Grashalme in dasselbe[3]) und schneidet es dann ab, in vier Touren auf der rechten, in dreien auf der linken Seite. Das abgeschnittene Haar wird auf den Stierdünger gethan und mit diesem an einer kräuterreichen Stelle, in der Nähe von Wasser oder in einem Kuhstall vergraben. In ähnlicher Weise folgt später für den Sechzehnjährigen die Ceremonie des Bartscheerens.

Die wichtigste aber der Weihen, die für den heranwachsenden Knaben oder Jüngling zu vollziehen sind, ist das Upanayana, die Einführung beim Lehrer; ihr müssen wir eine etwas eingehendere Betrachtung widmen.

Das Upanayana soll, entsprechend den drei Kasten, im achten, elften, zwölften Jahre von der Empfängniss an gerechnet vollzogen werden; man darf es aber bis resp. zum

---

[1]) Dies die vorherrschende Angabe: die Varianten führe ich nicht auf.

[2]) Vgl. oben S. 425.

[3]) Ich kann hierin (im Unterschied von Kirste, Indogerm. Gebräuche beim Haarschneiden [aus den *Analecta Graeciensia*: 1893]) nichts sehen als die Fiction, dass man nicht das Haar verletze sondern nur das Gras. An das Gras wird der Spruch gerichtet: „Kraut, beschütze ihn“, an das Messer: „Axt, verletze ihn nicht“: zwei Sprüche, die sich ganz ebenso beim Umhauen des zum Opferpfahl bestimmten Stammes (Schwab, Thieropfer 6) und beim ersten Schnitt in den Körper des getödteten Opferthiers (ebendas. 111 fg.) finden, beidemal offenbar in derselben Absicht, das Odium des Verletzens von dem Vollzieher abzuwenden. Vgl. Śatapatha Br. III, 6, 4, 10; 8, 2, 12.

16., 22., 24. Jahre verschieben: künstlich zurechtgemachte Zahlen, welche unzweifelhaft auf der Sylbenzahl der den drei Kasten und ihren Schutzgottheiten entsprechenden Metra beruhen. Vielleicht blickt alte von solchen Künsteleien unberührte Ordnung durch, wenn für den Brahmanen neben dem achten Jahre auch — in jene Zahlenspielereien nicht hineinpassend — das zehnte angegeben wird[1]).

Am heiligen Feuer[2]) steht der Lehrer, zwischen ihm und dem Feuer der Knabe, gebadet und geschmückt, mit geschorenem Haar. Der Lehrer schlingt um ihn dreimal rechts herum den Gürtel, der, wie der begleitende Spruch sagt, „vor bösem Wort behütet, als ein Klärmittel die Farbe uns reinigt, mit dem Ein- und Ausathmen Kraft gewinnt: die freundliche Gottheit, die glückbringende"[3]). Wie bei der Hochzeit der Bräutigam die Hand der Braut ergreift, so fasst hier der Lehrer die Hand des Schülers; dann lässt er ihn sich rechts herum drehen und legt die eigne Hand über seine Schulter, so dass sie die Stelle seines Herzens berührt: die zugehörigen Sprüche drücken aus, dass er damit des Knaben Herz in seinen Willen nimmt: „meinem Denken folge dein Denken; meines Wortes freue dich von ganzer Seele; Bṛhaspati verbinde dich mir[4])". Es findet sich auch die Angabe, dass der Lehrer dem Knaben zu seinem gewöhnlichen Namen

---

[1]) Ṣāṅkhāyana G. II, 1, 3.

[2]) Ueber dessen ursprüngliche Bedeutung bei diesem Act vergleiche man oben S. 339.

[3]) Dem Gurtel legt die Spruchliteratur besondres Gewicht heiliger mystischer Macht bei. Man vergleiche namentlich Atharvaveda VI, 133, wo die specielle Beziehung zwischen Gurtel und Schülerschaft sehr deutlich ist; der letzte Vers dort lautet: „Du, den die alten Ṛshis, die Schöpfer der Wesen, sich umgebunden haben, schlinge dich um mich, o Gürtel, dass ich lange leben möge."

[4]) Ebenso bei der Hochzeit (Pāraskara I, 8, 8), nur dass dort nicht Bṛhaspati, der Gott brahmanischer Weisheit, sondern Prajāpati, der Gott der Nachkommenzeugung, genannt wird.

noch einen andern, vom Namen eines Gottes oder eines Gestirns abgeleiteten oder auf seine Gens bezuglichen giebt, der bei feierlichen Begrüssungen anzuwenden ist[1]. Schliesslich ertheilt der Lehrer ihm die Anweisung: „Ein Schüler (*brahmacārin*) bist du; lege das Holzscheit an; geniesse Wasser; verrichte den Dienst; schlafe nicht bei Tage; hemme die Rede bis zum Anlegen des Holzscheits." Damit ist der Knabe in die Lehrzeit eingetreten. Er hat während derselben strenge Keuschheit zu beobachten, sich gewisser Speisen wie des Honigs und Fleisches zu enthalten[2], morgens und abends Holz in das heilige Feuer seines Lehrers zu legen und um Nahrung bettelnd durch das Dorf zu gehen. Vor Allem aber hat er den Veda und zuvörderst die das Vedastudium einleitende Sāvitrī zu lernen, den Vers, in welchem Gott Savitar gebeten wird, die Gedanken des Menschen rege zu machen[3].

Wer diese Weihe des Upanayana empfangen hat, ist ein „Zweimalgeborner": auf die erste, physische Geburt ist die geistliche Wiedergeburt gefolgt. „Der Lehrer", sagt ein Brāhmaṇa[4], „indem er dem Knaben die rechte Hand auflegt, wird schwanger: am dritten Tage mit dem Vortrag der Sāvitrī[5] wird der Brahmane geboren." Von jetzt an gilt der Knabe für fähig, von den Resten der Opferspeisen zu geniessen[6].

Die hier beschriebene Ceremonie des Upanayana wird im Ṛgveda nicht auch nur andeutungsweise berührt. So

---

[1] Gobhila II, 10. 23 fg.

[2] Ṣatapatha Brāhmana XI, 5, 4, 18: Āpastamba Dharm. I, 1, 2. 23; Gautama II, 13 etc.

[3] Vgl. oben S. 64 Anm. 2.

[4] Ṣatapatha Br. XI, 5. 4, 12, vgl. Atharvaveda XI, 5, 3. Anders Ṣat. Br. XI, 2, 1, 1, wo es fur die zweite Geburt erklärt wird. „wenn das Opfer sich ihm zuneigt" vgl. dazu Taitt. Br. I, 1. 2, 8).

[5] Der dritte Tag nach dem Upanayana wurde von Vielen fur den Vortrag der Sāvitrī gewahlt.

[6] Kāty. V. 6. 30 Comm.: Gobhila III, 8. 12.

könnte man, wenn man ausschliesslich den vedischen Standpunkt einnimmt, geneigt sein sie für eine junge Neubildung zu halten, die auf dem Boden der vedischen Schulinstitutionen erwachsen und allein in deren Zusammenhang zu deuten wäre. Um so lehrreicher ist es zu beachten, wie durch die Heranziehung ausservedischer Materialien das Ganze in ein völlig verändertes Licht gerückt wird; aus der Sphäre des brahmanischen Unterrichts werden wir herausgeführt, um die Vorgeschichte des Upanayana in den Familieninstitutionen primitivster Vorzeit sich aufhellen zu sehen.

Schon die avestische Ceremonie der Umgürtung mit der heiligen Schnur, durch welche der Fünfzehnjährige in die Gemeinde der Zoroastrier aufgenommen wird[1], verbürgt, indem sie sich als gemeinsamen Ursprungs mit dem Upanayana erweist, dessen Herkunft aus ferner vorvedischer Vergangenheit. Weiter aber finden wir wesentlich gleichartige Riten geradezu über die ganze Erde verbreitet bei den Naturvölkern wieder. Es handelt sich um die Aufnahmefeier des heranwachsenden Knaben in die Gemeinschaft der Männer, mag diese Feier nun mit der Erreichung der Pubertät in Verbindung stehen oder nicht[2]. Ganz wie beim vedischen Upanayana findet sich bei den verschiedensten Völkern auf diesen Act die Vorstellung einer zweiten Geburt angewandt. „Der Gedanke scheint zu sein“, sagt Frazer[3] in Bezug auf einen australischen Stamm, „dass hier eine zweite Geburt oder der Anfang eines neuen Lebens für den Novizen stattfindet: darum empfängt er“ — ganz wie in Indien — „einen neuen Namen zu der Zeit wo er beschnitten oder ihm der Zahn ausgeschlagen oder das Blut seines Clans über ihn aus-

[1]) Siehe Geiger, Ostiranische Cultur 238.

[2]) Siehe Lippert, Culturgeschichte II, 340 fg.; Frazer, *Totemism* 38 fg.; Ploss, das Kind² II, 411 ff.; Kulischer, Zeitschr. für Ethnologie XV, 191 ff. und die sonstige reichhaltige ethnologische Literatur.

[3]) A. a. O. S. 47. Vgl. Kulischer a. a. O. 195. 199.

gegossen wird. Unter den Indianern von Virginia und den Quojas in Africa gaben die Jünglinge nach der Jünglingsweihe vor ihr ganzes früheres Leben (Eltern, Sprache, Sitten) vergessen zu haben und mussten Alles wieder lernen wie neugeborne Kinder.“ Vielfach ist diese Weihung mit Tabus mannichfacher Art in Bezug auf Speisegenuss verbunden[1]) ganz wie in Indien; das Haarscheeren des indischen Knaben lässt sich vielleicht mit der Herstellung der das Clanabzeichen bildenden Haartracht bei den Naturvölkern vergleichen[2]); das Umlegen des Gürtels kehrt bei vielen der letzteren ganz in der Weise des vedischen Rituals als Bestandtheil der Pubertätsweihe wieder: dem Jüngling wurde die für sein Lebensalter characteristische Tracht verliehen; auch das Ertheilen gewisser Verhaltungsmaassregeln, welches beim vedischen Upanayana begegnet, ist ein weit verbreiteter Zug.

Es bleibt nach alledem kein Zweifel — von ethnologischer Seite ist dies längst erkannt worden[3]) —, dass das Upanayana nichts ist als die speciell vedische Form der uralten Jünglingsweihe. Die Aufnahme des Knaben in die Gemeinschaft und zu den Unternehmungen der Männer hat sich in der geistlichen Atmosphäre des Brahmanenstandes in seine Aufnahme zur heiligen Wissenschaft des Veda umgesetzt und ein entsprechender Character hat sich dem Ritus aufgeprägt; insonderheit haben, da es sich nun um die Begründung einer gewissen Form der Lebensgemeinschaft zwischen Lehrer und Schüler[4]) handelte, Riten sich eingedrängt, die dem Ceremoniell der eine ähnliche Gemeinschaft

---

[1]) Frazer 44.

[2]) Doch vgl. oben S. 426.

[3]) Siehe Lippert a. a. O. II, 349.

[4]) Diese beiden sind die einzigen Hauptpersonen. Dass die Feier einen so völlig privaten Character trägt, ist für die Abblassung des gentilicischen und politischen Zusammenhaltens jedenfalls in der jüngeren vedischen Zeit, aus der unsre Quellen stammen, characteristisch.

begründenden Hochzeit entstammen. Aber hinter diesen Neuerungen kann sich der uralte Kern der Handlung, durch welchen diese in eine Reihe mit der africanischen, australischen, americanischen Jünglingsweihe tritt, dem geübten Auge nicht verbergen. —

Dem Upanayana entspricht am Ende der Lehrzeit das Samāvartana, „die Rückkehr“; der Hauptbestandtheil dieses Ritus ist ein bereits oben (S. 409) erörtertes Bad, das offenbar als die Qualität des Brahmanenschülers wegspülend gedacht ist. —

Hier wäre schliesslich von den Begräbnissceremonien zu sprechen. Es scheint jedoch zweckmässig, dieselben an anderm Orte, im Zusammenhang mit der Erörterung des Glaubens an das Leben nach dem Tode und des Todtencultus zu behandeln.

Riten für Anlässe des öffentlichen Lebens. Indem wir zu einigen hervorragenderen der auf das öffentliche Leben bezüglichen Riten übergehen, muss an die oben (S. 370) dargelegte Thatsache erinnert werden, dass als handelndes Subject bei diesen Riten, als Darbringer dieser Opfer nicht der Stamm, das Volk als solches, sondern auch hier durchaus nur der Einzelne, in diesem Fall im Ganzen der König gegolten hat. Im Wesentlichen wiederholt sich hier das schon bei der Besprechung der Hochzeit hervorgehobene Verhältniss, dass gegenüber den Opferhandlungen im engeren Sinne Riten, denen vielmehr das Wesen von Zauberhandlungen zukommt, im Vordergrunde stehen: eine sehr natürliche Erscheinung bei Feiern, die nicht sowohl die Gnade der Götter im Allgemeinen erregen als vielmehr dem Menschen ganz bestimmte Kräfte, bestimmte Erfolge gewinnen sollen und daher so direct und so concret wie möglich die Bemühung um das zu erreichende Ziel zum Ausdruck bringen.

Den König weiht zu seiner Würde eine feierliche Salbung oder genauer Begiessung (abhisheka); zu höherer Machtfülle

erhebt ihn eine weitere Handlung, die Königsweihe (rājasūya)[1]). Beide Ceremonien, in der ältesten Ueberlieferung nicht erwähnt, mögen ihre volle Ausprägung erst in jüngerer vedischer Zeit empfangen haben; die Zauberhandlungen, welche die Hauptbestandtheile bilden, scheinen doch durchaus alt. Die Feiern sind mit Somariten in Verbindung gesetzt: es kann ein alter Gebrauch sein, dass bei königlichen Festen dieser Art der heilige Göttertrank bereitet und genossen wurde. Der König empfängt die Salbung auf einem Sessel sitzend, welcher aus dem Holz des Udumbara-Feigenbaums — des Baums, der für den Inder alle Nahrungsfülle verkörpert — gezimmert ist. Den Sessel bedeckt ein Tigerfell. Ein Becher gleichfalls aus Udumbaraholz enthält eine Flüssigkeit, die aus verschiedenen Bestandtheilen von mannichfacher Kraft und segensreicher Bedeutung wie Butter, Honig, Wasser aus einem Sonnenregen u. s. w. gemischt ist: mit dieser begiesst man den König und theilt ihm dadurch alle jenen Substanzen innewohnende Macht und Fülle mit. Beim Rājasūya kommt zu einer ähnlichen Salbung[2]) noch eine grössere Reihe weiterer Riten hinzu, welche dem König Erfolge aller Art sichern sollen. So findet sich ein Beutezug, der auf eine Kuhheerde gerichtet ist, nach einer andern Version das Abschiessen von Pfeilen auf die schwachen Verwandten des Königs und Ausplünderung derselben, ferner ein Würfelspiel um eine Kuh, bei welchem der König offenbar als Sieger zu denken ist[3]).

---

[1]) Die auf den Abhisheka wie auf den Rājasūya bezüglichen Materialien sind ausführlich behandelt von Weber, Ueber die Königsweihe, den *râjasûya* (Abh. der Berl. Akademie 1893).

[2]) Hier tritt es in einer Anzahl von Vorschriften sehr ausdrücklich hervor, dass die Durchtränkung des Körpers mit der betreffenden Substanz das entscheidend Wichtige ist. Der König muss sich mit einem Horn der schwarzen Antilope (vgl. oben S. 399. 402) die Flüssigkeit einschmieren: er darf ein Jahr lang seine Haare, die von derselben zunächst und zumeist berührt sind, nicht scheeren lassen u. s. w. (Weber, Rājasūya 53. 89).

[3]) Weber a. a. O. 56 fg. 132. 69.

— Für noch erhabener und wirksamer als die Feier des Rājasūya gilt die des Vājapeya („Krafttrunk")[1]. Bei ihr steht ein Wagenrennen im Vordergrunde, in welchem natürlich der Opferer siegt: offenbar ein Zauberact bestimmt ihm die rasche Kraft (*vāja*), die in dem laufenden Pferde am sichtbarsten verkörpert ist, mitzutheilen. Daran schliesst sich das bereits oben (S. 88) erwähnte Aufsteigen zur Sonne d. h. zu einem die Sonne darstellenden, aus Weizenmehl gemachten Radkranz, welchen man auf den zum Anbinden der Opferthiere bestimmten Pfosten gelegt hat. Der wieder herabgestiegene Opferer empfängt dann ähnlich wie bei den vorher besprochenen Feiern eine Salbung[2].

Der höchste sacrificale Ausdruck königlicher Macht und königlichen Glanzes ist das Rossopfer (aṣvamedha)[3]. „Er ist über die ganze Erde siegreich herumgezogen und hat das Opferross dargebracht": dies die stehenden Worte eines Textes, welcher von der Grösse der sagenberühmtesten Könige redet[4]. Wir berührten schon oben (S. 306), dass dies Opfer seinem eigentlichen Wesen nach nicht ein Dankopfer für gewonnene Erfolge ist, sondern ein allerdings nur nach solchen Erfolgen statthaftes Bittopfer, welches sich auf die Erfüllung aller höchsten Wünsche eines Königs richtet. Wenn als Empfänger dieses Opfers in den Ritualtexten die Götter in ihrer Gesammtheit unter besonderer Hervorhebung des Prajāpati[5]) erscheinen, so hat sich daneben die Spur einer andern Auf-

---

[1]) Siehe Weber, Ueber den Vājapeya (Sitzungsb. der Berl. Akad., 28. Juli 1892). — Diese Feier konnte übrigens nicht allein von Königen sondern ganz allgemein von Personen der fürstlichen und auch der Brahmanenkaste vollzogen werden.

[2]) Ueber das an diese sich anschliessende Speiseverbot s. oben S. 114.

[3]) Vgl. namentlich Hillebrandt, Nationale Opfer in Alt-Indien (Festgruss an Boehtlingk 40 fg.).

[4]) Aitareya Br. VIII, 21 fg.

[5]) Dessen Rolle selbstverständlich nicht alt sein kann.

fassung bewahrt: Verse, welche von den Rossopfern alter Könige berichten[1]), sprechen mehrfach davon, dass das Opfer Indra dem Vṛtratödter dargebracht ist: die nächstliegende Gottheit für eine Feier, die sich ganz und gar in der Vorstellungssphäre kriegerischen Heldenthums bewegt. Das königliche Thier[2]), das Ross als Opferthier deutet, wie wir bereits ausgeführt haben (S. 356), auf die kräftige Schnelligkeit hin, welche der König zu erlangen oder in sich zu mehren wünscht und deren vornehmster Träger unter den Thieren eben das Ross ist.

Beim Bade des Opferrosses, welches dieses zu seiner heiligen Bestimmung weihte, musste ein Mensch von verächtlicher Herkunft einen „vieräugigen Hund" d. h. einen Hund, der neben den Augen zwei augenähnliche Flecken hatte — offenbar ein Symbol feindlicher Mächte[3]) — mit einer Keule todtschlagen[4]); den liess man im Wasser unter das badende Ross schwimmen. „Wer dem Ross nach dem Leben trachtet, den trifft Varuṇas Plage", hiess dazu der Spruch. Nachdem das Ross seine Weihe empfangen, liess man es ein Jahr hindurch frei im Lande umher laufen; ein Gefolge be-

---

[1]) In dem Abschnitt Śatapatha Br. XIII, 5, 4.

[2]) „Ein Attribut der Königswürde sind die Rosse", sagt ein buddhistischer Text, der den Genuss von Rossfleisch verbietet. Mahāvagga (Vinaya Piṭaka) VI, 23, 11.

[3]) Doch siehe Anm. 4.

[4]) „Vieräugige Hunde" treten auch als Hunde des Todtengottes auf. Sie finden sich als geisterverscheuchende oder geistersichtige Thiere (vgl. Atharvaveda IV, 20, 7, wo das Zauberkraut, welches geistersichtig macht, „das Auge der vieräugigen Hündin" genannt wird) in Iran wie bei andern indogermanischen Völkern (s. E. H. Meyer, Deutsche Litt. Zeitung 1892 Sp. 1105). Es ist denkbar, dass die Tödtung dieses Hundes bei der Weihe des Opferrosses ursprünglich, abweichend von der im vorliegenden Ritual ihr beigelegten Deutung, den Zweck hatte dem Ross einen Schutz gegen geisterhafte Nachstellungen mitzugeben: darum musste er an dasselbe heranschwimmen.

waffneter Jünglinge begleitete und bewachte es. Daheim erfüllten unterdess mannichfache Opfer, der Vortrag solenner Erzählungen, Gesang und Lautenspiel den Opferplatz; Jung und Alt, Hoch und Niedrig nahm an den geprängereichen Feiern Theil. Endlich war das Jahr verflossen; inmitten des Prunks einer dreitägigen Somafeier wurde das Ross, umgeben von einem Gefolge zahlreicher Opferthiere, dargebracht[1]). Zu dem todten Ross musste sich die oberste Gemahlin des Königs legen; man bedeckte Weib und Thier mit einem Gewande; es ist klar, dass es sich hier um einen Zauber handelt, welcher Fruchtbarkeit der Fortpflanzung erwecken und dieselbe mit dem vom Rossopfer ausgehenden Segen durchtränken sollte. Zwischen den Priestern und den königlichen Frauen sammt ihrem Gefolge wurden unzüchtige Scherzreden gewechselt — ein zu ritueller Festigkeit gelangtes Stück alten Volksübermuths? oder eine Art possenhafter Unterhaltung der unsichtbar anwesenden Götter, oder auch dem Fruchtbarkeitszauber zugehörig? Ernstere Reden wechselten die Priester unter einander; Räthselfragen auf priesterliche Weisheit bezüglich wurden aufgegeben und gelöst. Welche Segensfülle diesem Opfer, dem barbarenhaft grandiosen Prunkstück des vedischen Cults, innewohnend gedacht wurde, zeigt sich in der Zauberkraft, die man dem Wasser des nach dem Rossopfer vollzogenen Opferbades beilegte. Dies Wasser hat das Fluidum der dem Opfer eignen Heiligkeit in sich aufgenommen: „nachdem der Opferer herausgestiegen ist, steigen Uebelthäter hinein, die keinerlei Observanzen vollzogen haben: die nennt man rein durch das Rossopfer“[2]).

---

[1]) Diese Opferthiere mögen jüngere Ausschmückung sein: der Ṛgveda (I, 162, 2—4; 163, 12) weiss nur von einem Ziegenbock des Pûshan (vgl. oben S. 232), der das Opfer den Göttern anmeldet. Die Aufzählung der Priester aber ebendas. 162, 5 zeigt, dass das Somaritual schon damals mit dem Rossopfer verbunden war.

[2]) Kâtyâyana XX, 8, 17. 18. Vgl. oben S. 409.

Zauberei und Verwandtes.

Den Opfercultus, den wir zu beschreiben hatten, fanden wir beständig mit Zauberhandlungen durchsetzt; es ist nothwendig, die Grundzüge des vedischen Zauberwesens hier zusammenhängend zu betrachten.

Dem Kenner der Zaubergebräuche, welche im Wesentlichen gleichartig bei den höher wie den tiefer stehenden Nationen erscheinen, wird die nachstehende Darstellung bestätigen, was für ihn kaum der Bestätigung bedürfen kann, dass auch die indische Ueberlieferung ein Exemplar eben jenes über die Erde reichenden Typus giebt. Kein Zweifel, dass wir hier ein sehr primitives Stratum religiöser oder wenn man will vorreligiöser Fürsorge des Menschen für sein Wohl erreicht haben; kein Zweifel, dass lange ehe man erhabene, das Gute und Rechte schützende Götter zu verehren angefangen hatte, man schädliche Geister durch Wasser und Feuer, durch Lärm und Schläge von sich fern hielt, den Feind vernichtete durch Vernichtung seines Bildes oder seiner abgeschnittenen Haare, Regen herbeizauberte durch Herstellung eines Abbildes von Regen und Wasserreichthum.

Auf den niedrigsten Culturstufen ist begreiflicherweise der Cultus des Opfers und der Anbetung — soweit er schon vorhanden ist — mit dem Betrieb der Zauberei auf das engste und festeste verbunden; der Priester ist zugleich Zauberer; ja er ist mehr dieses als jenes. Aber der spätere Verlauf der Dinge muss zwei Sphären auseinander ziehen, von welchen die eine, in der Bahn mächtiger geschichtlicher Strömungen sich bewegend, durch die fortschreitende Gedankenentwicklung und nicht am wenigsten durch die Ethisirung des religiösen Wesens immer höher emporgehoben wird, die andre unbeweglich verharrend sich mit dem Character der Uncultur und Zurückgebliebenheit bekleidet. Ist diese Trennung von Cultus und Zauberei, man kann annähernd

auch sagen von Glauben und „Aberglauben“, schon in der vedischen Zeit vorhanden? Das Gegenüberstehen einer Gebetsliteratur wie der des Ṛgveda[1]) und der Zauberliteratur des Atharvaveda könnte dafür zu sprechen scheinen. Ich glaube doch, dass nähere Prüfung diesen Schein als irrig herausstellt. Wohl haben die sacrificalen Anrufungen sich früh als ein eigner literarischer Typus festgestellt, und diese Gebete an die grossen Götter boten dann wenig Gelegenheit zur Erwähnung von Zauberpraktiken. Aber das Ritual derselben Opfer, für welche die Gebetshymnen bestimmt waren, wird uns in den übrigen vedischen Texten beschrieben als von Anfang bis Ende durchsetzt von Zaubergebräuchen, deren Ausübung den Opferpriestern zufiel. Und, wie wir sahen, wo immer Riten vorliegen, die sich an bestimmte Gelegenheiten anschliessen, auf bestimmte Zwecke richten und insofern ein stärkeres Hervortreten des zauberischen Elements begünstigen, wie die Hochzeit, die Jünglingsweihe, die königliche Salbung, stellen diese in der That ganze Musterkarten von Zauber aller Art dar[2]); und immer bewegt sich dieser Zauber in Formen, die den Stempel höchster Alterthümlichkeit tragen. Sollen wir annehmen, dass die ṛgvedischen Opferpriester, die Verfasser der alten Hymnen, wie auf einer von Zauberwesen unberührten Insel inmitten all dieses aus ferner Vorzeit stammenden und andrerseits wieder durch die priesterliche Literatur der neueren Zeit hindurchreichenden Zauberthums gelebt haben? Gewiss nicht, sondern auch in ṛgvedischer Zeit war der Opferpriester zugleich Zauberer —

[1]) Man erinnere sich, dass die Zauberhymnen in diesem Veda nahezu ausschliesslich in den Anhängen, ausserhalb der ältesten und vornehmsten Schichten der Sammlung erscheinen.

[2]) Man kann in der That sagen, dass es ebenso verfehlt ist die grossen Opfer des regulären Cultus in Gegensatz zu Zaubergebräuchen zu stellen, als wenn man sie etwa in Gegensatz zu Hochzeits- oder Bestattungsgebräuchen stellen wollte.

womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass er der einzige Zauberer war —; wir würden uns von der Atmosphäre des vedischen Glaubens einen falschen Begriff machen, wollten wir uns auch nur in den vorgeschrittensten Geistern eine Aufklärung vorstellen, welche allein den Weg von Opfer und Gebet für gangbar erklärt, Zauberei aber als unwirksamen oder verwerflichen Aberglauben abgewiesen hätte. Vielmehr bediente sich des Zaubers, wer Anlass dazu hatte und wer konnte. Nicht jeder Zauber freilich galt als gleich erlaubt. Wer in dem Geruch stand im Bündniss mit bösen Geistern tückischen und gemeinschädlichen Zauber zu treiben, war selbstverständlich eine anrüchige Persönlichkeit; im Ton der Entrüstung klagt der vedische Dichter[1]) über seinen Feind, welcher ihn, den Reinen, einen Zauberer und Genossen böser Geister nennt, sowie über den Zauberer, der sagt „ich bin rein“: „Indra soll ihn schlagen mit seiner starken Waffe; er soll am tiefsten fallen unter allen Creaturen.“ Es ist ein sehr begreiflicher Widerspruch, wenn solcher Zauber, wie er hier so heftig gescholten wird, oder ein ähnlicher nach unsern Begriffen nicht minder böswilliger an andern Textstellen unter den von den Frommen anstandslos anerkannten und ausgeübten Praktiken begegnet. Gegen den, der in feindlicher Absicht ein Opfer darbringt, ruft man die Bundesgenossenschaft „der Zauberer, der Vernichtung, des bösen Dämons“ an: „die mögen durch Unrecht seine Wahrheit vernichten“[2]). Wer von zwei Menschen, die sich Treue geschworen haben, zuerst den Andern betrügt, bringt ein gewisses Zauberopfer dar: dann kann er weiter betrügen ohne dass Varuṇa ihn trifft[3]). Die Ritualtexte sind voll von Vorschriften für den, der seinen Feind verderben will, und insonderheit für den

[1]) Ṛgveda VII, 104, 16.
[2]) Atharvaveda VII, 70, 2.
[3]) Taitt. Saṃh. II, 2, 6, 2.

Opferer, der seinem Opfer eine zauberische Wendung zu geben und dadurch Schaden zu stiften wünscht. Und wenn das Gesetzbuch des Manu unter verwerflichen Handlungen schädlichen Zauber aufführt, sagt derselbe Text doch auch, dass ein Brahmane gegen Uebelthäter nicht beim Könige Beschwerde erheben, sondern dass er sie durch seine eigne Kraft niederwerfen soll: die Zauberformeln des Atharvaveda sind die Waffe des Brahmanen, die er ohne Zögern gegen seine Feinde richten möge[1]).

Die Mächte, welche durch den Zauber für oder gegen das menschliche Wohl in Bewegung gesetzt werden sollen, sind nur zum Theil als Geister vorgestellt, als jene überwiegend tückischen und schädlichen Geister, von welchen oben (S. 262 fgg.) die Rede gewesen ist. Neben den Geistern aber — für das vedische Entwicklungsstadium wohl voranstehend vor ihnen — ist es noch eine andre Klasse von Wesenheiten, mit welchen der Zauber operirt: unpersönliche oder wenig persönliche Substanzen und Kräfte, die mit den verschiedensten Wirkungsweisen ausgestattet bald selbständig existiren, bald andern Wesenheiten innewohnen, auf Wegen aller Art an und in den Menschen und was dem Menschen gehört gelangen, Glück und Unglück hervorbringen. Der allgemeinste Ausdruck der vedischen Sprache für solche Wesenheiten ist „Körper“ (*tanū*). Hunger und Durst sind Körper[2]); im Weibe, welches mit schädlich verhängnissvollen Eigenschaften ausgestattet ist, wohnt der „gattentödtende Körper“, der „Körper der Sohnlosigkeit“, der „Körper der Heerdenlosigkeit“[3]). Oder es ist in neutralen Ausdrücken von diesen Substanzen die Rede: „was das Furchtbare an dir ist“ — „das wodurch du eine Fehlgebarerin geworden

---

[1]) Manu XI, 63. 32.

[2]) Taittirīya Âr. IV, 22.

[3]) Ṣānkhāyana G. I, 18, 3.

bist" — „das Schlechtgeopferte beim Opfer", welches als gefahrbringende Kraft im Opferpfosten wohnt und auf den Menschen, der diesen Pfosten berührt, übergeht[1]. Ist eine solche Substanz in irgend einem Wesen verkörpert, wie die unbezwingliche, tigerhafte Kraft im Tiger, die Nahrungsfülle in der Kuh, so wohnt sie in allen Theilen dieses Wesens, in allem was ihm angehört, ihm ähnt, mit ihm in Berührung steht oder gestanden hat: nicht nur im Fleisch des Thieres, sondern in seinem Fell, in einzelnen Haaren, im Horn u. dgl., in Wurzeln, Stengel, Blättern, Blüthen, Samen der Pflanzen. Die Wesenheit des Wassers wohnt in Wasserpflanzen oder in Wasserthieren wie dem Frosch[2], die Kraft oder Natur des Ebers in der Erde, die von dem Eber aufgewühlt ist[3], die Kraft des Blitzes in dem Holzscheit von einem Baum, welchen der Blitz getroffen hat[4], die Wesenheit des Heimathlandes in der Erdscholle aus dem heimathlichen Boden, welche der aus seinem Lande vertriebene Fürst beim Zauber für seine Rückkehr verwendet[5]. Der Mensch ist mit der Erde aus seinen Fussstapfen durch geheimen, zauberhaft wirksamen Zusammenhang verknüpft[6]; das Bild, der Name trägt einen

---

[1]) Kauçika Sūtra 102, 2; Atharvav. III, 23, 1; Hiraṇyakeçin G. I, 16, 16. — Es sei hier noch an die diesem Vorstellungskreise nahestehenden Ausdrücke *lakshmī alakshmī pāpman* erinnert.

[2]) Siehe die von Bloomfield *Contributions* II, 26 fg. gesammelten Materialien.

[3]) Das *varāhavihata* erscheint häufig in zauberischer Verwendung.

[4]) Z. B. Kauçika Sūtra 48, 37.

[5]) Kauçika Sūtra 16, 31.

[6]) Staub aus der Fussspur des Feindes bei einem gegen denselben gerichteten Zauber: Kauçika Sūtra 47, 45. Man vergleiche die Verwendung von Erde aus der Fussspur im südslavischen Zauber (Ploss, das Weib I, 349); die Zulus finden verlorenes Vieh wieder vermittelst Erde aus dessen Fussspur (Callaway *Religious System of the Amazulu* 345). Weitere Sammlungen über Zauber mit der Fussspur bei den verschiedensten Völkern s. bei A. Lang, *Myth. Ritual. and Religion* I, 99 fg.

Theil der abgebildeten, der benannten Wesenheit in sich[1]). Ueberall zeigt sich das starke, für die niederen Culturstufen so characteristische Bewusstsein von der unbegrenzten Bedeutung des Zusammenhangs, der gegenseitigen Abhängigkeit, ja einer gewissen Identität aller durch irgend welche für die modernen Begriffe noch so schwache Bande verknüpften Wesenheiten: jene Anschauungsweise, die mit der alten für uns kaum begreiflichen Macht des gentilicischen Gefühls zusammengehört oder genauer dies Gefühl als einen speciellen Fall in sich begreift.

Die wirkenden Substanzen können sich als körperliche Wesen hin und herbewegen, sich hier und dort niederlassen, diese und jene Gestalt annehmen. Aehnlich wie nach einem avestischen Text der königliche Glanz des Yima sichtbar in der Gestalt eines Vogels von ihm entflieht[2]), zeigt eine buddhistische Erzählung[3]) die Herrlichkeit (*śrī*) des frommen Anāthapiṇḍika von einem Ort zum andern, von dem Kamm eines weissen Hahns zu einem Juwel, von da nach andern Gegenständen hinüberflatternd. Aus dem lächelnden Makha entfernt sich — in einer Erzählung aus jüngerer vedischer Zeit[4]) — eben im Lächeln entweichend[5]) seine Schärfe (*tejas*), welche die Götter in die Kräuter hineinmischen: so entsteht

[1]) Einen für die priesterlichen Zauberkünsteleien characteristischen jungen Beleg solcher Auffassungsweise giebt Kauşika Sūtra 29, 27, wo für eine Abwehrhandlung gegen böse Geister der Genuss einer Speise vorgeschrieben wird, die mit Holz eines von Vögeln bewohnten Baumes gekocht ist. Diese Bestimmung erklärt sich daraus, dass in dem zugehörigen Spruch (Atharvav. VI, 2, 2) Indra der Vertreiber der bösen Mächte angerufen wird „in den die Somasäfte eingehen wie Vögel sich auf einem Baum niederlassen".

[2]) Yasht 19, 34.

[3]) Jātaka vol. II p. 410.

[4]) Taitt. Āraṇy. V, 1, 3.

[5]) Vgl. oben S. 429.

die Hirse[1]). Im vedischen Epos vom Vogel Garuḍa[2]) trinkt Tārkshya die Hälfte der Askese (*tapas*) mit der ihr anhaftenden Zauberkraft, welche die weisen Vālakhilyas erworben haben; er erlangt durch diesen Trank die Kraft den Garuḍa zu erzeugen. Die Zaubertechnik deutet auf Schritt und Tritt auf den Glauben, dass die zu handhabenden Substanzen durch Berührung von einem Wesen auf das andre übertragen werden: daher bald das Herbeiführen, bald das Vermeiden der Berührung eine Hauptrolle im Zauber spielt. Besonders gern dringen jene Substanzen wie in der eben erwähnten Geschichte vom Tārkshya durch Essen und Trinken in den Körper ein: hier haben wir eine der Wurzeln, aus welchen die im Ritual so verbreitete Vorschrift des Fastens erwachsen ist[3]). Aber auch luftigere Wege können die Fluida gehen. Man kann sie einathmen: Grund genug bei vielen Gelegenheiten den Athem anzuhalten. Sie können sich durch den Blick mittheilen; der Blickende kann sie durch seinen Blick auf Andre übertragen, er kann sie aber auch auf dem nämlichen Wege selbst in sich aufnehmen, sich mit ihnen anstecken: ein Grund bei vielen Gelegenheiten nicht hinzusehen oder sich nicht umzusehen. Diesen mannichfachen Arten der Fortbewegung und Mittheilung der Substanzen — wir haben hier nur einige der hauptsächlicheren berührt — stehen Hemmungen gegenüber wie durch Wasser, durch Feuer, durch Berge, durch enge Löcher: ein kurzer Hinweis darf genügen, da die weiterhin beizubringenden Typen verschiedener Zauberhandlungen von den Bewegungen wie den Hemmungen der Fluida ein vollständigeres und anschaulicheres Bild ergeben werden. Hier aber haben wir noch hervorzuheben, dass die Grenze zwischen

---

1) Hier liegt ein Wortspiel zu Grunde (*syāmāka* und *smayāka* — Hirse und Lächeln).

2) Suparṇādhyāya 2.

3) Vgl. oben S. 413.

jenen unpersönlichen Substanzen und den persönlichen Dämonen keine feste ist; in dem unbestimmten Dunkel dieser Zaubersphäre mit ihrem Gewirr beständig sich wandelnder Spukgestalten fliessen natürlich die schädlichen Geister und die eben denselben Schaden stiftenden zauberhaften Ansteckungsstoffe in einander über. So ist von den bösen Wesenheiten, welche als *pāpman*[1]) benannt werden, bald als von neutralen Substanzen die Rede, bald aber auch als von bösen Dämonen: es wird von den „Gottheiten mit Namen *pāpman*", von dem „tausendäugigen unsterblichen *pāpman*" gesprochen, den man anruft mit dem geplagten Menschen Mitleid zu haben und ihn loszulassen[2]). Es muss schliesslich hinzugefügt werden, dass alle diese Zauberwesenheiten und die auf sie bezüglichen Handlungen der zauberischen Abwehr keineswegs irgend fest abgegrenzt sind gegenüber den der Wirklichkeit angehörigen schädlichen Wesen und den realen Vertheidigungsmaassregeln, welche gegen diese zur Anwendung kommen. Wir erwähnten schon in anderm Zusammenhang (S. 69 fg.), wie die Schlangen, die Ameisen, die Würmer, die man vertreiben will, als dämonische Wesen angeredet werden: ganz so wie die Kuh, welcher man die Nahrung verdankt, zugleich Thier und Göttin ist. So ist es auch nichts principiell Verschiedenes, ob man etwa Feldungeziefer durch ein sei es thatsächlich sei es vermeintlich wirksames Mittel rein praktischer Natur zu beseitigen sucht, oder ob man ein ähnliches Mittel gegen Krankheitsstoffe oder gegen Krankheitsdämonen anwendet. Wie Aberglauben

---

[1]) Das Wort (masculinum) bedeutet eben „böse Wesenheit", „böse Macht".

[2]) Atharvaveda XI, 8, 19; VI, 26. — Man verfolge auch wie etwa in dem Liede Av. IX, 8 die Vorstellung beständig zwischen Dämonen und unpersönlichen Wesenheiten hin und herschwankt, und man vergleiche die Beobachtungen Grohmanns (Ind. Stud. IX, 383) über dies Schwanken bei der Krankheit resp. dem Krankheitsdämon Takman.

und Zauberei auf der einen Seite von Hause aus nicht gegen Glauben und Cultus abgegrenzt werden kann, giebt es auf der andern Seite, insonderheit im älteren Zustand der Dinge, ein gutes Theil urwüchsiger Naturkunde und Hygiene, das von der Sphäre von Religion und Aberglauben kaum auch nur durch die Grenzlinien unsrer Systeme zu trennen, in Wahrheit und Wirklichkeit aber schlechterdings nicht davon getrennt gewesen ist.

Nach diesen Vorbemerkungen wird es leicht sein, die hauptsächlicheren Typen der Zauberhandlungen zu beschreiben. Der Zauberer sucht sein Ziel in einer grossen Hauptmasse von Fällen dadurch zu erreichen, dass er Dämonen oder Zaubersubstanzen von sich oder Andern abwehrt, in einer andern Gruppe von Fällen dadurch, dass er sie zu sich oder Andern hinleitet. Daneben und damit im engsten Zusammenhang steht dann das Verfahren, Vorgänge, welche man selbst direct nicht hervorrufen kann — Naturvorgänge, die nicht in der menschlichen Gewalt stehen: Einwirkungen auf Andre, denen man das Betreffende anzuthun zu schwach oder sonst nicht in der Lage ist — dadurch zu bewirken, dass man sie im Bilde oder am Bilde vollbringt, um dadurch das Urbild hervorzurufen oder zu beeinflussen[1]), dass man sie an einem Theil, an einem Exemplar vollbringt, um das Ganze, die Gattung zu beeinflussen. Bei der die alte Vorstellungsweise beherrschenden starken Empfindung von der substantiellen Gemeinschaft zwischen Bild und Urbild, Theil und Ganzem liegt es auf der Hand, dass diese Form des Zaubers von dem Verfahren des Hinleitens einer Zaubersubstanz auf das zu beeinflussende Wesen principiell nicht zu trennen ist.

---

[1]) Hier lassen sich, genauer betrachtet, folgende Möglichkeiten sondern: man vollzieht am Bilde des zu Behandelnden die in Frage kommende Handlung, oder man vollzieht an dem zu Behandelnden ein Bild jener Handlung, oder an seinem Bilde wird ein Bild der Handlung vollzogen.

In vollkommener innerer Gleichartigkeit mit diesen Proceduren steht weiter ein letzter hier zu erwähnender Haupttypus des Zaubers, der Divinationszauber. Hier handelt es sich darum, von etwas nicht direct Wissbarem — etwa einem Vorgang der Zukunft — auf einem Umweg das Wissen zu erlangen. Das gewöhnlichste Verfahren dazu ist, dass man ein Abbild des in Frage kommenden Vorgangs schafft oder eines schon vorhandenen solchen Abbildes — insonderheit innerhalb der mit mystischer Bedeutsamkeit gesättigten Sphäre des Opfers — sich bemächtigt und dann von dem so beobachteten Verlauf auf das was man wissen will schliesst. Genau also wie das vorher erwähnte Zauberverfahren darin bestand, durch Schaffen des Abbildes eines Vorgangs diesen selbst hervorzurufen, wird hier durch die Betrachtung eines solchen Abbildes der Hauptvorgang selbst erkannt.

Abwehr feindlicher Wesenheiten. Wenden wir uns nun dazu, die hier in der Kürze allgemein beschriebenen Typen durch eine Anzahl von Beispielen zu veranschaulichen, und beginnen wir mit dem Vertreiben feindlicher Wesenheiten: wobei, wenn auch im Grossen und Ganzen dieselben Mittel gegen Dämonen wie gegen neutrale Substanzen zur Anwendung kommen, im Einzelnen doch begreiflicherweise die Bekämpfung jener persönlichen Wesenheiten vielfach ein besondres Aussehen zeigt.

Die Abwehr böser Dämonen bewegt sich nicht unter allen Umständen in den Formen offener Feindseligkeit; man versucht auch durch freundliches Benehmen, durch Aeusserungen der Verehrung, durch Darbringungen ihren Nachstellungen zu entgehen[1]). Man bittet sie sich zu entfernen, sich des Menschen zu erbarmen: „Verehrung sei dir“, „dich verehrend wollen wir dir mit Opfergaben dienen“[2]). Man

---

[1]) Vgl. die Ausführungen von Grohmann Ind. Studien IX, 413.

[2]) Vgl. Atharvaveda I, 12. 13; V, 7; VI, 13. 20; Hiraṇyakeçin G. II, 7, 2 etc.

erkennt wohl auch ausdrücklich an, dass der Dämon in seinem Recht ist, wenn er dem Menschen schadet: zu dem Krankheitsgeist, der das Kind angreift, sagt man: „Es ist wahr, dass die Götter dir gewährt haben, einen Wunsch zu wählen. Hast du denn gerade dies Kind gewählt?"[1]) Opfer an böse Dämonen werden nicht selten erwähnt[2]); bei den Opfern des allgemeinen Cultus bekommen sie ihren Antheil, freilich in Gestalt einer dürftigen Abfindung, die Abfälle des Getreides, Blut, Magen und Excremente des Opferthiers[3]). Oft verbinden sich auch Verehrungsäusserungen mit abwehrenden Worten oder Handlungen. Gegen den Schakal, der für besessen von bösen Todesmächten gilt, schleudert man einen Feuerbrand und nimmt zugleich unter dem Vortrag preisender Sprüche eine verehrende Haltung gegen ihn an[4]). Den Schlangen spricht man seine Huldigung aus und erklärt in demselben Athem sie zu vernichten, Zahn mit Zahn, Kiefer mit Kiefer ihnen zusammenzuschlagen[5]). Man versucht auch wohl erst im Guten sein Ziel zu erreichen und geht wenn das nicht gelingt zur offenen Abwehr über. Lassen sich die Ameisen nicht durch Opferspenden und Verehrungssprüche entfernen, so opfert man eine von allen Symbolen der Feindseligkeit umgebene vergiftete Darbringung und ruft die Götter an, welche die Eier der Ameisen, die Nachkommenschaft ihrer aller zerstören werden[6]).

Die Versuche, auf freundlichem Wege mit den bösen Geistern fertig zu werden, treten weit zurück hinter ihrer Bekämpfung, hinter der gewaltsamen Entfernung schädlicher

---

1) Pâraskara I, 16, 24.

2) Z. B. Baudhâyana Dh. II, 1, 32.

3) Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 171. Schwab Thieropfer 131 fg., oben 363.

4) Hiraṇyakeśin G. I, 16, 20 fg.

5) Winternitz, Der Sarpabali 11.

6) Kauśika Sûtra 116.

Substanzen. Die Abwehr stellt sich zunächst als Vorsicht dar: man vermeidet Alles, was sie herbeiziehen könnte; man sucht ihnen den Zugang nach Möglichkeit zu erschweren. Wir besprachen schon oben die hierher zielende Bedeutung von Observanzen wie Fasten, Keuschheit, Athemanhalten, Schweigen, Zurückgezogenheit, Sichkleiden in unkenntlich machende Gewänder und dgl.[1]). Wie seine Person, so verbirgt man vor den Schadenstiftern auch solche Theile des eignen Wesens, welche ihnen Angriffspunkte bieten könnten, z. B. versteckt oder vergräbt man das dem Kind oder Jüngling bei den Weihehandlungen abgeschnittene Haar, Barthaar, die Nägel[2]). Weiter vermeidet man selbstverständlich jede Berührung mit Wesen, in welchen gefährliche Geister oder schädliche Substanzen wohnen: beispielsweise gilt nach einer Entbindung die Berührung der Mutter während der zehn Tage ihrer Unreinheit für gefährlich; die bei der Errichtung des Agnialtars für die Göttin des Verderbens (Nirṛti) niederzulegenden Steine werden an ihre Stelle gebracht ohne sie zu berühren[3]). Mit dem Nichtberühren gehört das Nichthören unreiner Laute, vor Allem das Nichtsehen unreiner oder gefährlicher Personen und Gegenstände eng zusammen: so das Nichthinsehen bei Darbringungen an Todte, an Rudra u. dgl.[4]), ferner die überaus häufige, wie in Indien so an den verschiedensten Stellen des Erdkreises in Regionen höherer wie tieferer Cultur begegnende Sitte des Sichnichtumsehens, wenn man die Stätte irgend welcher unheimlichen Verrichtungen

---

[1]) Siehe oben S. 399, 401, 411 fg.

[2]) Hiraṇyakeṣin G. I, 9, 18; II, 6, 12; Pāraskara II, 1, 23; Ṣāṅkhāyana G. I, 28, 23; Gobhila II, 9, 26 etc. Wenn Vergraben an einem glückbringenden Ort (z. B. in einem Kuhstall) vorgeschrieben wird, so vereinigt sich die Absicht des Versteckens mit derjenigen des Zuführens von Glückssubstanz.

[3]) Gobhila II, 7, 23. Ind. Studien XIII, 243.

[4]) Ṣatapatha Br. XIV, 2, 2, 35. 38 (oben S. 335 A. 3).

verlässt, z. B. nach Opfern oder sonstigen rituellen Handlungen, die es mit den Todten, mit bösen Dämonen, mit der Göttin Nirṛti, mit Rudra zu thun haben[1]. Kommt man in die Nähe gefährlicher Geister, so hütet man sich doch ihnen nicht allzu nah zu kommen: der Priester, der den Soma trägt, soll nicht zu nahe an den Feuerstätten vorübergehen, in denen die gierigen Gandharven wohnen; mit geöffnetem Munde erwarten diese den Soma[2]. Man verbirgt den Geistern oder gefährlichen Seelen den Weg durch Verwischen der Fussspuren, Vermeiden der richtigen Thür und dgl.: so wird dem Todten auf dem Wege zur Bestattung ein Baumzweig angebunden, welcher die Fussspuren verwischt[3]; dem Priester, der das Opferfeuer trägt, folgt ein Andrer, der seine Fussspuren verwischt[4]; das Opferfeuer eines Verstorbenen, welches durch dessen Tod selbst zu einem Sitz todbringender Mächte geworden ist, wird auf einem andern Weg als durch die Thür hinweggethan; der Knabe der vom „Hundedämon“ (dem Krankheitsgeist der Epilepsie?) besessen ist, wird in die Versammlungshalle, in welcher ein Zauber zur Vertreibung jenes Dämon vollzogen werden soll, durch eine im Dach gemachte Oeffnung hineingehoben[5]. Wie man den Geistern den Weg zu verbergen sucht, so bemüht man sich auch ihn ihnen zu versperren. Dazu bedient man sich z. B. des Feuers,

---

[1]) Von den uberaus reichlichen Materialien fuhre ich nur wenig an: Maitr. Saṃh. IV, 8, 5: Ṣatapatha Br. V, 2, 3, 4: XII, 9, 2. 8: XIII, 8, 3, 4; Kātyāyana XV, 1, 11; 2, 8: Kauṣika Sūtra 7, 14: 140, 20: Āṣval. G. IV, 6, 4: Ind. Studien X, 342: XIII, 243: Weber, Ueber den Rāja-ūya 11 (wo eine falsche Erklärung des Gebrauchs). Siehe auch oben 335 A. 3, 336 A. 1.

[2]) Ṣatapatha Br. III, 6, 2, 20: Hillebrandt Mythologie I, 444.

[3]) Hierfur sowie durchweg im Folgenden fur die das Bestattungsritual betreffenden Zuge verweise ich auf den Abschnitt unten, welcher dies Ritual darstellt.

[4]) Schwab. Thieropfer 32.

[5]) Hiraṇyakeṣin G. II, 7, 2.

das man neben der zu schützenden Person oder Localität anlegt oder um dieselbe lustrirend herumbewegt[1]). Aehnlich wie das Feuer wirkt das Wasser — „die Rakshas überschreiten nicht die Wasser“ wird gesagt[2]) —, ebenso ein Stein, der Repräsentant eines trennenden Berges, oder eine Matte oder irgend eine sonstige Umhegung[3]). Dass Wachen gegen die Geister, welche dem Schlafenden besonders gefährlich sind, schützt, und dass man sich nöthigenfalls durch Erzählung von Geschichten u. dgl. des Nachts wach hält, ist schon in anderm Zusammenhang berührt worden[4]).

Ist man nun von Geistern ergriffen oder von sonstigen Schädlichkeiten befallen, so gilt als ein Hauptmittel sie zu entfernen das Waschen. In den Wassern weilen alle Heilmittel; sie führen alle Schädlichkeit fort — wird schon im Ṛgveda (I, 23, 19 fgg.) gesagt. So wäscht man vom neugebornen Kinde alle bösen Mächte hinweg[5]): bei festlichen Gelegenheiten aller Art reinigt man sich durch ein Bad: bei

---

[1]) Z. B. Herumbewegung eines an beiden Seiten entzündeten Feuerbrandes um das Todtenopfer zur Fernhaltung feindlicher Seelen. Kauṣika Sūtra 87, 30: Lustrirung des Opferthiers Schwab Thieropfer 96 fg.: Aehnliches häufig. Vgl. auch oben die Bemerkungen über das Zauberfeuer S. 128. 337 fg.

[2]) Maitr. Saṃh. IV. 8. 5.

[3]) Ich verweise auf das Ueberschreiten wassergefüllter Gruben im Bestattungsritual, auf den Wasserguss den man zwischen sich selbst und den für die Göttin Nirṛti („Vernichtung“) bestimmten Steinen macht (Ind. Stud. XIII, 243), den Stein oder die von einer Grenze genommene und daher mit besondrer Kraft des Abgrenzens begabte Erdscholle. die im Bestattungsritual die Lebenden gegen die Todten abgrenzt. die Matte (Kauṣ. Sūtra 86. 14), die dort ähnlich verwandt wird (mit dem Spruch: „Dies ist zwischengestellt gegen das Unglück“). die Umlegehölzer. welche „zum Hinwegschlagen der Rakshas“ um das Opferfeuer gelegt werden (Taitt. Saṃh. II, 6. 6. 2, vgl. Gobh. I. 7. 16: Hir. G. I. 2. 1 etc.).

[4]) Siehe oben S. 411.

[5]) Hiraṇyakeṣin G. II, 3, 10.

Sühnceremonien spielt Baden und Waschen eine bedeutende Rolle (S. 322 fg.); die heilig gefährliche Substanz, die dem Opfer innewohnt, entfernt man wenigstens nach grösseren Opfern, um sie nicht in das profane Leben hinüberzunehmen, durch das Opferbad[1]. Es würde zwecklos sein, in Bezug auf die so klare Rolle des Badens im Cultus und Zauberwesen grössere Materialiensammlungen beizubringen[2]; es sei nur noch die Vorschrift erwähnt, dass man nach dem Sprechen von Sprüchen, welche an unheimliche Wesen gerichtet sind — an Rudra, die bösen Dämonen, die Todten u. dgl. — sich von der darin liegenden Berührung mit diesen mit Wasser zu reinigen hat[3]. Wenn in Indien wie anderwärts[4] Kuhurin als ein besonders geschätztes Reinigungsmittel auftritt, so wird man vermuthen dürfen, dass dies auf dem Bestreben beruht, zum Waschen eine Substanz zu benutzen, die dem Menschen zugleich als an der Natur der Kuh theilnehmend Nahrungsfülle mitzutheilen die Kraft hat. — Neben dem Waschen oder zugleich mit ihm spielt natürlich auch das Abwischen eine Rolle. Die unglückbringende Verunreinigung durch den Unrath eines Vogels wischt und wäscht man weg. Nach einem bösen Traum wischt man das Gesicht ab[5]. Man wischt gefährliche Substanzen mit Blei, welches oft in irgendwie geringschätziger Bedeutung in Zauberhandlungen erscheint, und mit einem schwarzen Wollfaden ab[6]. In den verschiedensten Formen wurde als Reinigungs- und Heilmittel die Pflanze Apāmārga verwandt, deren Name durch Volksetymologie als „Abwischung" gedeutet wurde und von

---

[1] Siehe oben S. 408.

[2] Wir dürfen speciell auf das oben S. 423 fg. Gesagte verweisen.

[3] Oben S. 335 Anm. 2.

[4] Z. B. Kātyāyana XXV. 11. 16. Vgl. Darmesteter (*Le Zend-Avesta*) zu Vend. 19. 21.

[5] Hirany. G. I. 16. 5: Kauç. S. 46. 9.

[6] Kauç. Sūtra 71, 16. 17 = 86, 19. 20: Av. XII, 2, 1 vgl. 19 fg.

der man sagte, dass durch sie die Götter die verderblichen Mächte und Dämonen abgewischt haben[1].

Ein weiteres Mittel sich der schädlichen Feinde zu entledigen ist sie zu verbrennen; nach Allem was über Agni als Dämonentödter und über die Verwendung des Feuers um das Herankommen böser Wesen zu hindern gesagt worden ist[2], dürfen wir hier davon absehen Einzelheiten beizubringen. Nur sei erwähnt, dass neben dem Verbrennen auch das Ausräuchern steht; das neugeborene Kind räuchert man mit Senf um alle bösen Geister von ihm zu vertreiben[3].

Ferner schlägt man die feindlichen Wesen oder schiesst auf sie[4]. Bei der Brautwerbung geht ein Mann mit einem Bogen und aufgelegtem Pfeil mit[5]. Wenn bei der Königsweihe (Rājasūya) die Priester den eben gesalbten König schlagen, so ist es doch wohl nur ein hineingelegter Sinn, wenn sie dabei sagen: „Ich führe dich daruber hinweg geschlagen zu werden"; richtiger wird die Bedeutung des Brauchs in einer andern zugehörigen Wendung ausgedrückt sein: „Wir schlagen das Uebel von dir hinweg"[6]. Ein Hinwegschlagen böser Mächte wird wohl auch in dem an mehreren

---

1) Siehe Zimmer, Altind. Leben 66. Ṣatapatha Br. V, 2, 4. 14.

2) Siehe oben S. 128. 337 fg. Ueberhaupt wird der selbstverständlich häufige Fall, dass man Götter oder Dämonen zum Vertreiben oder Vernichten böser Wesenheiten in Bewegung setzt, hier keiner näheren Erorterung bedurfen.

3) Hirany. G. II, 3, 7, vgl. Pāraskara I. 16, 23, Petavatthu III. 5. Ueber den Senf vgl. auch Benfey, Kleine Schriften III, 13 Anm. 1.

4) Auch Entmannung derselben kommt vor: Atharvav. III. 9, Ind. Studien XVII, 216.

5) Kauṣika Sūtra 75, 13: vgl. auch 25. 14: 35, 3 Ind. Studien XVII. 285). — Wie man bei der Hochzeit den gefahrdrohenden Geistern die Augen ausschoss ist oben S. 271 beschrieben.

6) Kātyāyana XV. 7, 6 (vgl. Ṣatapatha Br. V. 4. 1, 7: Weber. Rājasūya 63: dass dem Ritus ein Beigeschmack von Canossa anhaftete ist mir wenig wahrscheinlich).

Stellen des Sacralwesens begegnenden Brauch gesehen werden dürfen, dass man im Kreise herumging — besonders um das Feuer — und sich die Schenkel schlug[1]).

Hier werden wir auf die Rolle geführt, welche in den verschiedensten Gebieten des Rituals dem Stock zukommt. Der Vedaschüler (*brahmacārin*), den die ihm aufgelegten Observanzen als eine durch die Angriffe der Geister besonders gefährdete Person characterisiren, empfängt bei dem feierlichen Act seiner Aufnahme zugleich mit der Ankündigung der ihm obliegenden Pflichten den Stab; er hat ihn beständig zu tragen und darf zwischen ihm und seinem Körper keinen Durchweg lassen[2]). Bei der Feier, welche die Lehrzeit abschliesst, wird der Stab mit dem Gurt, der dem Schüler bei seiner Aufnahme angelegt war, und einigen andern von besondrer Heiligkeit erfüllten Objecten „in's Wasser geopfert"[3]). Zugleich aber empfängt der nun in ein neues Lebensstadium tretende, neuen Observanzen unterworfene Brahmane einen neuen Stab von anderm Material als der Schüler ihn getragen hatte. Ein dabei gesprochener Spruch in seinen verschiedenen Fassungen zeigt den Zweck des Stabes an: „Schütze mich von allen Seiten" — „vor allen Mächten des Verderbens schütze mich von allen Seiten" — „schlage alle Feindeschaaren ringsum wie der Schätzespender (Indra)": und dabei werden neben menschlichen Feinden und schädlichem Gethier auch die Rakshas und Piṣācas ganz ausdrücklich genannt[4]). — In anderm Zusammenhang wurde darauf hingewiesen (S. 409), dass der Geweihtheit des Brahmanenschülers die des Somaopferers durchaus vergleichbar ist: hier wie dort ein aus der profanen Existenz sich heraushebender, durch besondre Ob-

1) Z. B. Pañc. Br. IX, 8, 9; Kauṣika Sūtra 84, 10; Ind. Studien X, 342.

2) Gobhila III, 1, 11. 27; Ṣānkhāyana G. II, 13, 1. 2.

3) Ṣānkh. G. II, 13, 8; Hiraṇyakeṣin I, 9, 10.

4) Âṣv. G. III, 8, 20; Pār. II, 6, 31; Hir. I, 11, 8. Vgl. Gobh. IV, 9, 17.

servanzen characterisirter Zustand, welcher durch eine Weihehandlung eröffnet, durch ein die Weihe fortwaschendes Bad abgeschlossen wird. Es bestätigt unsre Auffassungen, dass der Stab, welcher die gefährdenden Geister vertreibt, als Attribut wie des Brahmanenschülers so auch des die Somaweihe (Dīkshā) Empfangenden auftritt. Es wird die Regel aufgestellt: „Ueberreichung eines Stabes an den Dīkshita oder an den Brahmanenschüler“[1]; die Bedeutung aber des bei der Dīkshā verwandten Stabes wird von einem Brāhmaṇatext[2]) mit den Worten erläutert: „Ein Donnerkeil ist der Stab, zur Vertreibung der Dämonen“. — Der Stab des Dīkshāvollziehers geht im weitern Verlauf des Somaopfers auf einen der Opferpriester, den Maitrāvaruṇa, über[3]). Wenn dieser während der Darbringungen neben dem Sitz des recitirenden Priesters steht, den Körper nach vorn geneigt, den Stab auf den Opferaltar (*vedi*) stutzend[4]), so darf man ohne Zweifel auch in dieser Attitüde die Bereitschaft zur Abwehr etwa herandringender feindlicher Geister erkennen[5]). — Ein andrer Stab, technisch Sphya genannt, der in sehr verschiedenartigen Verwendungen im Opferritual erscheint, hat an vielen Stellen offenbar eben dieselbe Bedeutung der dämonenvertreibenden Waffe. Der Priester richtet an ihn den Spruch: „Indras rechter Arm bist du, mit tausend Kanten, hundert Schärfen“: er schleudert ihn auf den Erdaltar des Opfers (*vedi*) und wirft die dadurch aufgewühlte Erde auf den Kehrichthaufen mit Sprüchen, welche diese Erde als den Feind, den Dämon Araru benennen: der soll fern von der Stätte des Götteropfers

¹) Kauṣika Sūtra 59, 27.

²) Ṣatapatha Br. III, 2, 1, 32.

³) Taitt. Saṃh. VI, 1, 4, 2: Kāty. VI, 4. 6. Für dasjenige Thieropfer, bei dem sich der Stab nicht vorher in der Hand des Dīkshita befunden hat, vergleiche man Schwab, Altind. Thieropfer S. 88.

⁴) Schwab 90. Āṣvalāyana Ṣr. III, 1, 20.

⁵) Vgl. Haug, Ait. Brāhm. Introduction p. 15.

in Banden gehalten werden[1]). Beim Todtenopfer wischt man mit dem Sphya über den Altar hin und sagt: „Weggeschlagen sind die Teufel und Dämonen, die auf dem Altar sitzen“[2]). Man sieht, wie in verschiedenen Formen derselbe rituelle Zug immer wiederkehrt. —

Ein weiteres Mittel zur Entfernung böser Wesenheiten ist, dass man sie durch Geruch — so durch den schönen Duft des oft im Ritual erscheinenden Bdellion (*guggulu*), welches Krankheits- und Fluchgeister wegscheucht[3]) — und namentlich durch Getöse verjagt: beim Sonnwendfeste (Mahāvrata) werden Pauken geschlagen und Lärm gemacht, offenbar zur Vertreibung der um die Zeit des kürzesten Tages besonders mächtigen Geister; bei der Bestattung zerschlägt man Töpfe; wenn der „Hundsdämon“ (Dämon der Epilepsie?) aus dem Knaben vertrieben werden soll, wird ein Gong geschlagen[4]).

In den verschiedensten Formen sodann begegnet Wegwerfen, Wegschütteln, Abstreifen der feindlichen Wesen oder der feindlichen Substanz. Das beim Opfer gebrauchte schwarze Antilopenfell schüttelt man aus mit dem Spruch: „Fortgeschüttelt ist der Dämon; fortgeschüttelt sind die Unholde.“ Nach der Seelenspeisung schüttelt man den Zipfel des Gewandes aus um die etwa daran hängenden Seelen zu entfernen. Den Zweig, der die Fussstapfen des Todes verwischt hat (S. 488) und dem daher selbst etwas von der gefährlichen Substanz dieser Fussstapfen anhaften könnte, schleudert man weg. Nach unheimlichen Verrichtungen wie der Bestattung wechselt man die Kleider. Die in den Haaren der Braut sitzende Unreinheit — dieselbe ist gewiss nicht

[1]) Vāj. Saṃh. I, 24 fgg.: Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 50 fg.

[2]) Çāṅkh. Çraut. IV, 4, 2; vgl. auch daselbst 14, 8.

[3]) Atharvaveda XIX, 38.

[4]) Hillebrandt, Sonnwendfeste in Alt-Indien 39, vgl. oben S. 444; Kauçika Sūtra 86, 15; Hiraṇy. G. II, 7, 2.

allein im bloss physischen sondern vor Allem im zauberhaften Sinn zu verstehen — kämmt man mit hundertzähnigem Kamm aus Schilf hinweg[1]). Auch der im Aberglauben so vieler Völker begegnende Brauch des Durchziehens durch ein enges Loch, wobei das zu entfernende Wesen abgestreift wird, ist dem alten Indien nicht fremd. Die hautleidende Apālā zieht Indra „durch das Loch des Wagens, durch das Loch des Karrens, durch das Loch des Joches“; der Gott „macht sie goldhäutig, dreimal sie reinigend.“ Und gewiss wird es mit Recht als Rest einer ähnlichen Form der Reinigung aufgefasst, wenn bei der Hochzeit das Loch des Wagenjochs auf das Haupt der Braut gelegt wird[2]). — Vielfach nimmt das Wegthun auch die Form an, dass man die zu beseitigende Wesenheit in irgend welche mit ihr in Berührung zu bringende Objecte (auch in lebende Wesen) hinüberleitet, die dann entfernt werden, oder auch dass man sie durch Sprüche oder symbolische Handlungen in möglichst entfernte Wohnsitze bannt und dadurch unschädlich macht. Am Kreuzweg lässt man die feindliche Wesenheit auf einen Andern hinübergehen[3]). Das Kleid, mit dem man die Unreinheit der Braut abgewischt hat, wird im Walde aufgehängt; auch die gefährliche Substanz des Brauthemdes wird in einen Pfahl oder einen Baum gebannt, den man mit jenem Hemd bekleidet[4]). Für die Frau, die eine Fehlgeburt gethan hat, werden in drei Hütten nach einander Ceremonien zur Ableitung des in ihr wohnenden Unglücksstoffes verrichtet; sie wird auf Blei

[1]) Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 28 etc.: Kauç. Sūtra 88, 27: 71, 21; Āçval. G. IV, 4, 10; Atharvaveda XIV, 2, 68, vgl. Kauç. Sūtra 76. 5.

[2]) Ṛv. VIII, 91, 7; Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 43 fgg. (dort S. 46 A. 1 ausserindische Parallelen). Vgl. Kauçika Sūtra 15, 4: 72, 16.

[3]) Atharvav. VI, 26, 2, vgl. oben S. 267.

[4]) Kauç. Sūtra 76, 1 fg.: 79, 24; Atharvaveda XIV. 2. 48—50. Vgl. noch die Bannung von Krankheiten oder sonstigen bösen Mächten in Bäume und Berge Atharvav. I, 12, 3; II, 25, 4.

gestellt und gewaschen; das schwarze Kleid, das sie dabei trägt, wird dann jedesmal abgelegt und die Hütte, in der ein Theil der bösen Substanz verblieben ist, wird verbrannt[1]). Wer Anfällen von Kopfweh und andern Leiden ausgesetzt ist, bedeckt sein Haupt mit einem aus Muñjagras geflochtenen Turban und geht aus taubes Fruchtkorn mit einer Getreideschwinge ausstreuend. An der Stelle, wo das Leiden ihn anfällt, wird dann die Schwinge, der Turban und eine Bogensehne niedergelegt[2]). Der Sinn scheint zu sein, dass der Krankheitsgeist aus dem Kopf des Kranken in den Turban übergehen soll; durch die Körner lockt man ihn mitzukommen; wo er sich bemerklich macht, wird er dann niedergelegt und die tödtende Kraft einer Bogensehne gegen ihn in Thätigkeit gesetzt. — Schlangengift leitete man in Grashalme oder in einen Feuerbrand und schleuderte es auf die Schlange, liess es so zu seinem Ursprung zurückkehren[3]). Fieber beseitigte man, indem man unter dem Bett, auf welchem der Kranke lag, einen Frosch befestigte und den Kranken dann so mit Wasser begoss, dass dieses auf den Frosch lief; vermuthlich wurde der Frosch schliesslich entfernt. Aehnlich bannte man die Gelbsucht, indem man eine dem Kranken aufgestrichene gelbe Substanz so abwusch, dass sie auf Vögel — Papageien, Drosseln u. s. w. —, die unter dem Bett angebunden waren, ablief; es scheint, dass die Vögel dann schliesslich davonfliegen mussten[4]). Wer an krankhaftem Durst litt wurde auf Baumästen zusammen mit einem Gesunden niedergesetzt. Auf dem Haupt des Kranken wurde ein Mus gerührt und dem

---

[1]) Kauç. Sūtra 34, 3 fgg. Ueber das Blei vgl. oben S. 490 Anm. 6.

[2]) Kauç. Sūtra 26, 2 fgg.

[3]) Kauç. Sūtra 29, 6; 32, 24.

[4]) Kauç. Sūtra 32, 17 (Atharv. VII, 116); 26, 18 (Atharv. I, 22; Ṛv. I, 50, 11 fgg.). Ist in Sūtra 19 nicht *prapātayati* zu lesen? Auch bei den Semiten entfernte man Krankheitsstoffe und sonstige Unreinheit, indem man Vögel mit ihnen davonfliegen liess (R. Smith, *Religion of the Semites* I, 402).

Andern hingereicht: „damit leitet er den Durst zu ihm über", sagt der Text. Der Kranke bekommt dann Wasser zu trinken, und schliesslich essen Beide, mit demselben Gewand bekleidet, gemeinsam das Mus: offenbar ein neuer Ausdruck für die Mittheilung des Leidens an den Gesunden[1]). — Der von einem bösen Geist Besessene wurde mit einer buttergemischten Zubereitung aus Wohlgerüchen aller Art bestrichen. Dann wurde auf einem Kreuzweg — der Geisterstätte — ebensolche Substanz in ein Becken voll brennender Kohlen gethan, welches man auf das Haupt des Kranken gestellt hatte. Weiter stieg der Kranke in einen Fluss hinab und streute jenen Stoff der Strömung entgegengewandt aus; ein Andrer besprengte ihn von hinten mit Wasser. Schliesslich wurde in einem ungebrannten Thongefäss die bezeichnete Substanz in einem von Vögeln bewohnten Baum aufgehängt[2]). Wir haben hier die verschiedensten Methoden der Beseitigung neben einander: die gefährliche Wesenheit, in das Gemisch der Wohlgerüche hineingeleitet, wurde mit Feuer verbrannt, mit fliessendem Wasser weggeschwemmt und den Vögeln[3]) übergeben sie zu entführen. — Wir schliessen diesen Ueberblick über die Verfahren, welche die vedische Zauberkunst zur Entfernung schädlicher Mächte anwandte, mit dem Hinweis auf die Vorstellung von der Bannung des Zorns unter einen Stein, von dem Anhängen des Gifts an die Sonne, von der Vertreibung feindlichen Zaubers über die neunzig Ströme, des Krankheitsdämons Takman zu fremden, fernen Völkern wie den Gandharern und Magadhas, der Bannung der bösen That und des bösen Traums in die entlegensten Weiten zum Trita Āptya[4]). — Einige Böses vertreibende

[1]) Kauç. Sūtra 27, 9 fgg.: Atharvav. II, 29, 6.

[2]) Kauç. Sūtra 26, 29 fgg.

[3]) Vgl. oben S. 496.

[4]) Atharvav. VI, 42, 2; Ṛv. I, 191, 10; Ath. VIII, 5, 9 (vgl. 7, 15); V, 22; Ṛv. VIII, 47, 13 fgg.

Agentien, die in den bisherigen Auseinandersetzungen nicht zu ihrem Recht gekommen sind, werden weiter unten besonders zu erörtern sein: so das Amulet und Medicament, der Zauberspruch, das Zauberopfer.

Zuleitung von Geistern und Substanzen. Dem Vertreiben von Geisterwesen und Substanzen steht gegenüber die zauberische Zuleitung derselben zu sich selbst und zu Andern, zu Freund und Feind, die Zuleitung von Günstigem und Schädlichem. Wie wir schon in anderm Zusammenhang berührt haben (oben S. 268), sieht man es, wenn Jemand unter feindlichem Zauber leidet, als den gewöhnlichen Sachverhalt an, dass sein Gegner böse Geister auf ihn losgelassen hat. So entsendet der ṛgvedische Zauberer den Krankheitsdämon Apvā (Ruhr?) gegen das feindliche Heer: „Geh fort, Apvā, ihren Geist zu verwirren, ihre Glieder zu ergreifen. Geh auf sie los; verbrenne sie mit deiner Gluth in ihren Herzen; lass die Feinde in finsteres Dunkel gerathen!“ Mit solchen Sprüchen mochten sich dann Zauberacte verbinden, wie ein Ritualtext sie beschreibt, die Loslassung eines weissfüssigen Mutterschafs, in welchem die Krankheitsmacht als incarnirt gedacht wurde, gegen das feindliche Heer[1]). Der Zauberer konnte auch — ebenso wie die ihn bedienenden Geister — Thiergestalt annehmen und in dieser seinen Feinden Schaden bringen; der Glaube an solche Verwandlungen ist dem vedischen Zauberwesen ebenso wie dem wohl aller Völker eigen. So ruft der von solchem Zauber Verfolgte die Sturmgötter an, die ihm feindlichen Zauberer unter den Dorfleuten zu suchen und sie zu fassen „die zu Vögeln werden und des Nachts umherfliegen“[2]).

Die zauberkräftigen Substanzen, welche man zu sich

[1]) Ṛgveda X, 103, 12 (vgl. Kauṣ. Sūtra 14, 21); Kauṣ. Sūtra 14, 22 (Ind. Studien XVII, 269).

[2]) Ṛgveda VII, 104, 18.

oder zu Andern hinleiten will, werden, wie schon oben (S. 482) bemerkt wurde, vornehmlich durch Berührung übertragen[1]). Diese aber kann sich in die verschiedensten Formen kleiden je nach der Beschaffenheit des Körpers, welcher Träger der betreffenden Substanz ist. „Salbe dich mit dem einen; mache aus dem andern ein Amulet; wasche dich mit dem einen, trinke das andre von jenen Dingen“, heisst es einmal in Bezug auf Zaubersubstanzen[2]). Eine Art so zu sagen immaterieller Berührung ist es auch, die z. B. von dem günstigen oder ungünstigen Gestirn ausgeht, bei welchem der Mond steht, von dem Zunehmen oder Abnehmen des Mondes oder der Tageslänge: in diesen Verhältnissen liegt eine zauberische Potenz, die sich den Menschen oder den von ihnen vollzogenen Handlungen mittheilt.

Ueber die Wirkung des Berührens äussert sich beispielsweise die folgende Stelle eines Ritualtextes[3]), in welcher die rechte und echte Logik des Opferzauberwesens zu Worte kommt. Es handelt sich um die Frage, ob der Opferer das Thier, welches zum Opfer geführt wird, anfassen soll. „Da sagt man: Der Opferer muss es nicht anfassen. Denn es wird zum Tode geführt; darum soll er es nicht anfassen. Er soll es aber doch anfassen. Nicht zum Tode führt man das Thier, das man zum Opfer führt; darum soll er es doch anfassen. Er würde sich selbst vom Opfer ausschliessen, wenn er es nicht anfasste“. So ist das ganze Ritual voll von Vorschriften darüber, dass diese und jene fungirende Person eine andre Person oder ein Object berühren soll; das Fluidum des Opfers, die in ihm wohnende segensreiche Macht wird dadurch übertragen. Wenn die Werbung um eine Jungfrau

---

[1]) Daher die häufige Regel der Nichtberührung, für welche S. 487 einige Beispiele gegeben sind.

[2]) Atharvaveda XIX, 45, 5.

[3]) Śatapatha Brāhmaṇa III, 8, 1, 10.

angenommen ist, berühren die betheiligten Personen ein Wassergefäss, in welches man Blumen, Früchte, Getreide, Gold gethan hat[1]): sie nehmen dadurch die in jenen Substanzen wohnenden Glückskräfte in sich auf. Dieselbe Wirkungsweise liegt vor, wenn man sich auf ein Stierfell setzt, um sich dadurch mit Fruchtbarkeit u. dgl. zu erfüllen[2]), auf das Fell der schwarzen Antilope[3]), um die diesem Thier anhaftende Heiligkeit, auf ein Bocksfell[4]), um Gedeihen der Nahrung, auf ein Tigerfell[5]), um unbezwingliche Kraft sich anzueignen. Die Festigkeit des Steins wird der Braut zu Theil, welche der Bräutigam bei der Hochzeit auf einen Stein treten lässt mit dem Spruch: „Komm, tritt auf den Stein; wie der Stein so sei du fest; tritt nieder die Feinde, bezwinge die Widersacher"[6]). Den heiligen Feuern und durch sie dem Opferer wird der den Ameisen beigelegte Reichthum an Wasser und Nahrungsfülle zugeführt, indem auf die für diese Feuer bestimmten Stätten ein Stück von einem Ameisenhaufen[7]) gelegt wird.

---

1) Ṣāṅkhāyana G. I, 6, 5.

2) Häufig in den häuslichen Opferceremonien.

3) Vgl. oben S. 399; Ind. Studien XIII, 285.

4) Ind. Studien a. a. O.

5) Weber, Rājasūya 62. 135 etc.

6) Ṣāṅkhāyana G. I, 13, 11. Eine Erweiterung dieses Ritus liegt z. B. Hiraṇy. G. II, 3, 2 vor, wo man, um dem neugebornen Knaben Festigkeit, Schneidigkeit und Reichthum zu sichern, zu dem Stein eine Axt und Gold legt.

7) Und andre verwandte Zauberobjecte wie ein Maulwurfshaufen, von einem Eber aufgewühlte Erde u. dgl. — Ueber die Ameisen als Finderinnen von Wasser und mit dem Lebenssaft der Erde in Verbindung stehend s. Atharvaveda VI, 100, 2; Ṣatapatha Br. XIV, 1, 1, 8; Taitt. Ār. V, 1, 4; 2, 9; 10, 6; Āpastamba Ṣr. V, 1, 7; 9, 8; Weber Ind. Stud. XIII, 139 fg.; Bloomfield, *Seven Hymns* 17 fg. — Aehnlich wie bei der Feueranlegung wird der Ameisenhügel bei der Agnischichtung (Ind. Stud. XIII, 220) und beim Pravargyaopfer (Ṣat. Br. XIV, 1, 2, 10) verwandt; er spielt auch eine

Wie wir unter den eine feindliche Substanz entfernenden Handlungen das Abwischen trafen, ist das Anwischen, Salben, Begiessen u. dgl. ein Mittel sie zuzuleiten: Sündenschuld, die gefährliche Substanz eines bösen Traumes, kann dem Menschen angewischt werden[1]. Einen Feind zu verderben opfert man Rohrpfeilspitzen, die man mit seinem eignen Schweiss bestrichen hat[2]: man richtet dadurch, wird der Sinn dieser Handlung sein, gegen ihn Pfeile, die mit der Kraft der eignen inneren Hitze, des eignen Tapas gesättigt sind. Es sei weiter auf die königliche Salbung, die Salbung oder Beopferung des Streitwagens[3] u. s. w. hingewiesen: überall handelt es sich um die Zuführung einer von zauberischen Kräften erfüllten Substanz.

Eine sehr hervortretende Rolle unter den Mitteln zur Zuleitung einer solchen Substanz spielt selbstverständlich das Essen. Von der Zauberkraft, die dem Essen der Opferspeise zugeschrieben wird — der Stärkung des Menschen mit dem im Opfer verkörperten Segen — ist schon in anderm Zusammenhang die Rede gewesen; ebenso von dem Gebrauch, dem Kinde als erste Nahrung die Substanz, welche die jedesmal besonders erwünschte Eigenschaft desselben re-

Rolle beim *rasakarman* (Kauṣ. S. 21, 23), dem Opfer gegen Vergiftung (daselbst 31, 25) u. s. w. — Eine andre Bedeutung des Ameisenhaufens möchte ich vermuthen, wenn bei verschiedenen Gelegenheiten Reste und Abfälle vom Opfer, verdorbene, übergekochte Opferspeise u. dgl. in einen solchen geschüttet wird (Taitt. Br. III. 7, 2, 1: Āṣvalāyana Ṣr. III, 10, 23: Weber Rājasūya 12. 104 A. 2. 109 A. 1: vgl. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven 158). Mir scheint dies unter die Rubrik der Beseitigung gefährlicher Opfersubstanzen (s. oben S. 345 fg.) zu gehören. So wird bei den Zulus (Callaway, *Relig. System of the Amazulu* 315) die Krankheitssubstanz in einem Ameisenhaufen vergraben: die Ameisen stellen ihren Bau wieder her und verschliessen so das gefährliche Object.

[1]) S. oben S. 290: Atharvaveda XVI, 7, 8.

[2]) Kauṣika Sūtra 47, 44.

[3]) Oben S. 471 fg.: Ind. Stud. XIII, 286.

präsentirt, zu essen zu geben[1]). Wir erwähnen noch, dass man beim Pflügerfest ein Gemisch von der Milch einer Kuh, welche ein gleichfarbiges Kalb hat, von Mistklumpen, Bdellion und Salz isst[2]). Bei der Ceremonie zur Erzielung einer männlichen Leibesfrucht muss die Frau ein Gerstenkorn und zwei zu beiden Seiten desselben hingelegte Senfkörner oder Bohnen, ein Abbild der männlichen Geschlechtstheile, essen und dadurch die Potenz der Männlichkeit dem zu erhoffenden Kind mittheilen[3]). Gemeinsames Essen mehrerer Personen von derselben Speise stellt Gemeinschaft ihres Wesens her und verpflichtet sie zu gegenseitiger Treue, ursprünglich offenbar in dem Sinn, dass wer unter so Verbundenen dem Andern Schaden zufügt, das Bewusstsein haben muss sich selbst zu schädigen[4]). Es wäre schwer ein Ende zu finden, wollte man die im vedischen Ritual begegnenden Fälle des mit Zauberkraft ausgestatteten Essens vollständig sammeln; für unsern Zweck werden die hier mitgetheilten wenigen Beispiele ausreichen.

Neben dem Essen oder Essenlassen erwähnen wir das Einstreichen in die Nase, das Beschnopernlassen bei Pferden, das Beathmen[5]). Auch das Anblicken hat günstige oder

---

1) Oben S. 326 fgg.; S. 357 Anm. 4.

2) Kauç. Sūtra 20, 25. Dasselbe Gemisch wird bei einer Handlung für das Gedeihen des Viehs vergraben (das. 19, 19): die Substanz bringt in der einen und in der andern Weise angewandt jedesmal dieselbe Wirkung hervor.

3) Hiraṇy. G. II, 2, 2. 3; Āçv. G. I, 13, 2 etc.

4) Ich verweise auf das gemeinsame Essen von König und Priester bei der königlichen Salbung (Weber, Rājasūya 140 fg.), von Braut und Bräutigam nach der Hochzeit (oben S. 330). Sollte es sich nicht auch beim Tānūnaptra, dem Treuschwur zwischen dem Opfernden und seinen Priestern (Ind. Stud. X, 362, oben 330), ursprünglich um gemeinsames Essen gehandelt haben?

5) In die Nase wird z. B. pulverisirtes Paidva-Insect (dieses wegen der mythologischen Bedeutung des schlangentodtenden Rosses Pedu) ge-

schädliche Wirkung, je nach Umständen für den Sehenden oder den Angeschauten. Wer eine bestimmte Reinigungsceremonie vollzogen hat, reinigt eine ganze Gesellschaft von Menschen durch seinen blossen Blick[1]. Auf die segnende Kraft des Blicks bezieht es sich auch, wenn der Opferveranstalter die Priester auffordert: „Blickt mich mit Mitras Auge an“, und wenn der Gast, dem die Ehrenaufnahme dargebracht wird, zu der süssen Speise, welche man ihm anbietet, sagt: „Mit Mitras Auge blicke ich dich an“[2]. Der böse Blick aber z. B. der Schlange bringt dem den er trifft Schaden; der Bräutigam sichert sich bei der Hochzeit gegen den bösen Blick der Gattin, indem er ihre Augen mit Salbe bestreicht und betet: „Sei nicht böse blickend, keine Gattentödterin“[3]. Die Wirkung andrerseits des Erblickten auf den Erblicker zeigt sich namentlich in ungemein zahlreichen Verboten, wie dem dass der Brahmane, der seine Lehrzeit mit dem feierlichen Bade abgeschlossen hat, keinen Feind, keinen Uebelthäter, keinen Leichenträger, nicht Harn und Koth sehen, dass der Lehrer, welcher dem Schüler ein besonders heiliges Vedapensum überliefern will, keinen Caṇḍāla, keine Wöchnerin, kein menstruirendes Weib u. s. w. sehen darf[4], u. dgl. mehr.

Ein in Indien wie anderwärts sehr häufiger Weg, die Zuleitung einer Substanz besonders wirksam zu gestalten, ist das Eingraben oder das sonstige versteckte Anbringen

strichen (Kauṣika Sūtra: siehe Bloomfields *Introduction* p. XLIV); ebenso der Woehnerin eine Substanz, die mannliche Geburt bewirkt (Ṣānkh. G. I, 20, 5). — Beschnopernlassen der Pferde: Weber, Vājapeya 28. — Beathmen des neugebornen Kindes: Ṣānkhāyana G. I. 24, 2 etc.

1) Baudhāyana Dh. III, 5, 7, wenn Bühler (S. B. E. XIV, 297) richtig übersetzt.

2) Vāj. Saṃh. V, 34; Āṣvalāyana G. I, 24, 14.

3) Aitareya Br. VI, 1; Ṛv. X, 85, 44 (Ṣānkh. G. I, 16, 5).

4) Ṣānkhāyana G. IV, 11, 3 fg.; 12, 19; II, 12, 10.

eines Zauberobjects; so geht in geheimer Stille, für hindernde Veranstaltungen der Gegenpartei schwer erreichbar die gewünschte Wirkung vor sich. Der Atharvaveda ist voll von Sprüchen, welche die Besorgniss vor dem Zauber ausdrücken, „den man in der Opferstreu, den man auf dem Leichenacker, auf dem Felde vergraben hat“, den man in den Brunnen gelegt, den man sorgfältig ausgerüstet hat wie man ein Weib zur Brautfahrt schmückt, dessen Glieder man zusammengefügt hat wie ein Ṛbhu (oben S. 235) die Theile eines Wagens[1]. Ein Zauber dieser Art wird im Kauṣikasūtra[2]) beschrieben: Dinge, welche einer (von ihrer Nebenbuhlerin?) zu schädigenden Frau angehören — ein Kranz, Haar, das zum Reinigen der Zähne gebrauchte Holzstückchen — werden zusammen mit unglückbedeutenden Objecten wie dem Uterus einer bei einer Bestattung dargebrachten oder an der Seuche gestorbenen Kuh zwischen drei Steinen, die man in die Oeffnung eines Morsers — des Symbols der Zermalmung — steckt, vergraben. Man stellt aber das durch solchen Zauber gefährdete Glück einer Person wieder her, wenn man das Eingegrabene wieder ausgräbt mit dem Spruch: „Dein Glück, das man vergraben hat unter den drei Steinen und den vier Steinen, das grabe ich wieder aus zusammen mit Nachkommenschaft und Reichthum.“ Beim Somaopfer hatte es eine eigne Ceremonie[3]) damit zu thun, den eingegrabenen Zauber der Feinde und Nebenbuhler auszugraben. Aber auch günstiger Zauber konnte die Form des Vergrabens annehmen; oben (S. 502 Anm. 2) ist bereits das Vergraben eines Gemisches von Milch, Mistklumpen, Bdellion und Salz erwähnt worden, durch welches man das Gedeihen des Viehs beförderte. Auch

1) Atharvaveda X, 1. 1. 8. 18; IV, 18, 5; V, 14. 31; XIV. 2. 65 etc.

2) 36. 15 fg., vgl. Bloomfield, *Seven hymns*, 8 fg.

3) Der Ritus der Upâravas. Vgl. Śatapatha Br. III, 5. 4; Taitt. Saṃh. V, 2. 11.

wenn man das abgeschnittene Haar, die Nägel u. s. w. in einem Kuhstall oder an einem sonstigen glückbringenden Ort vergrub, liegt — neben andern Zwecken — die dabei obwaltende Absicht, in verborgener Stille den Betreffenden sich mit Glückssubstanz sättigen zu lassen, deutlich zu Tage[1]).

Schliesslich muss erwähnt werden, dass man um irgend eine Substanz oder Kraft zuzuleiten es auch als wirksam ansah, wenn bei irgend welchen eben vorzunehmenden Manipulationen Geräthe welcher Art auch immer, in denen die betreffende Kraft verkörpert war, verwandt wurden. Dem vertriebenen Fürsten gab man, um ihn zurückzuführen, eine Zauberspeise zu essen: man kochte dieselbe mit Holz, das aus dem abgehauenen Stumpf eines Baumes herausgewachsen war und also die Wiederherstellung vernichteten Daseins bedeutete[2]). Bei einem Opfer, welches zu demselben Zweck der Zurückführung eines Vertriebenen dargebracht wurde, bestreute man den Feuerplatz (?) mit Erde aus seinem Heimathlande und benutzte auch Materialien, die aus diesem Lande stammten[3]). Lästige Ameisen zu beseitigen brachte man ein Opfer: man nahm dazu einen Opferlöffel von Bādhakaholz[4]). Bādhaka heisst „der Beseitiger“: so setzte man die Kraft des Beseitigens in Thätigkeit. Bei einem Opfer, das für den Sieg im Kampf dargebracht wurde, nahm man für den Opferaltar (*vedi*) Erde, die ein Eber aufgewühlt hatte und in welcher daher dessen Kraft wohnte[5]). Es ist klar, wie es sich in allen diesen Fällen darum handelt, die für die jedes-

[1]) Vgl. oben S. 487 Anm. 2.

[2]) Kauṣika Sūtra 16, 28. Einigermaassen vergleichbar ist die oben S. 481 Anm. 1 erwahnte Künstelei, bei der es sich auch um die Wahl des Brennholzes handelt. Vgl. noch Kauṣ. Sūtra 48, 37. 38.

[3]) Kauṣ. Sūtra 16, 31 fg., Ind. Studien XVII. 186.

[4]) Kauṣika Sūtra 116.

[5]) Kauṣ. Sūtra 15, 2.

maligen Beziehungen erforderlichen Fluida zu Gunsten des Zaubernden wirksam werden zu lassen.

Zauber vermittelst des Abbildes und dgl. Wir wenden uns jetzt dazu, einige Fälle des schon oben (S. 484) characterisirten Zauberverfahrens zu beschreiben, bei welchem das gewünschte Ereigniss dadurch herbeigeführt wird, dass man ein Bild dieses Ereignisses herstellt. Der höhere, an die drei Opferfeuer geknüpfte Cultus ist reich an Riten, welche derartige Bedeutung haben oder zu deren ursprünglichem Sinn dieselbe hinzugetreten ist. Wir haben gesehen, wie die morgendliche Entflammung des heiligen Feuers ein Zauber zur Herbeiführung des Sonnenaufgangs, das Träufeln des Somasafts durch das reinigende Sieb ein Regenzauber geworden ist[1]). Das Wagenrennen beim königlichen Opfer des Vājapeya, bei welchem der opferveranstaltende König siegt, ist ein Zauber, der diesem siegreiche Kraft und Schnelligkeit gewinnen soll[2]): der einzelne, künstlich für ihn hergestellte Erfolg ist ein Abbild der allgemeinen, wirklichen Sieghaftigkeit. Nicht anders das solenne Würfelspiel, das bei verschiedenen Gelegenheiten im Ritual erscheint[3]) und deutlichermaassen einen Zauber darstellt, der dem Opferer Glück und Gewinn verleiht. Wenn bei der Sonnwendfeier ein Arier mit einem Śūdra um ein weisses, rundes Fell rauft und es ihm entreisst[4]), haben wir darin einen Zauber erkannt, durch den das Sonnenlicht von den bedrohenden finstern Mächten befreit wird. Sexuelle Handlungen, die bei eben derselben Gelegenheit vollzogen werden[5]), stellten sich

---

[1]) S. oben S. 109.

[2]) S. oben S. 473, Weber, Ueber den Vājapeya 27 fgg. In den zugehörigen Sprüchen drückt sich die Bedeutung der Handlung klar aus.

[3]) S. z. B. Āpastamba Śr. V, 19, 2 fg.; 20, 1 fg.; Weber Rājasūya 69 fg.

[4]) Oben S. 444.

[5]) Oben S. 445. Hier sei auch an die ähnlich aufzufassenden obscönen

uns als ein Abbild oder Vorbild der Fruchtbarkeit dar, welche man für die Weiber erhoffte. Ein ganzes grosses und complicirtes Opfer des vedischen Rituals, die Sauträmaṇī, scheint ihrem Kern nach als ein Zauber aufzufassen, welcher durch eine allerdings sehr freie und rohe Nachbildung eines mythischen Ereignisses den segensreichen Ausgang, welchen dasselbe genommen hat, für den Opferer sich wiederholen lässt[1]). Die Aṣvin und Sarasvatī heilen den von übermässigem Somagenuss kranken Indra: so soll auch der an irgend welcher Erfolglosigkeit leidende Opferer zu voller Kraft und vollem Glück erhoben werden. Irren wir, wenn wir glauben, in fernster Ferne hier die Anfänge religiös-dramatischer Darstellungen sich ankündigen zu sehen?

Häufig findet sich der uns hier beschäftigende Typus des Zaubers in einem Zusammenhang, der in allem älteren Ritualwesen besondre Wichtigkeit zu besitzen pflegt, in dem des Regenzaubers. Bei der Sonnwendfeier schiesst man auf ein Fell (S. 445): vermuthlich bildet dieses den Verschluss des Himmels ab, den man durchbohren will. Bei derselben Gelegenheit tanzen Mädchen mit gefüllten Wasserkrügen um ein Feuer; sie giessen die Krüge aus und singen ein Lied, in dem davon die Rede ist, dass die Kühe baden sollen (S. 445): auch dies allem Anschein nach ein Regenzauber. Bei der Schichtung des Agnialtars werden Wasserbecher ausgegossen: „damit setzt er Regen dorthin", und es wird dann in den durch diesen Regen fruchtbar gemachten Boden Getreide gesät[2]). Eine Fischotter wird in's Wasser geworfen: dann regnet es in Fülle[3]). Wer Regen erlangen will, wirft

Handlungen beim Somaopfer (S. 392) und beim Rossopfer (S. 475) erinnert.

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Indra und Namuci", Nachrichten von der Gött. Ges. der Wiss. 1893, 342 fgg. Der Erfinder dieses Opfers ist vielleicht einer der jungeren ṛgvedischen Dichter, der Verfasser von X, 131.

[2]) Ṣatapatha Br. VI, 2, 4, 2. 13.

[3]) Kauṣika Sūtra 127, 10. 11.

Kräuter in's Wasser, taucht sie darin unter, lasst sie darin schwimmen. Er befestigt einen Hundekopf, einen Widderkopf, Haare und alte Schuhe an der Spitze eines Rohrstabs und schlägt damit, wie wenn er kämpfte, in die Luft[1]): soll in diesem Bilde eines Kampfs der Widder das verschlossene Himmelsgewölbe aufstossen, der Hund es vielleicht zerbeissen?[2])

Noch einige Beispiele von Zauberhandlungen der hier in Rede stehenden Art seien kurz erwähnt. Man vernichtet seinen Feind, indem man dessen Bild oder Schatten in's Herz sticht oder indem man ein ihn darstellendes Chamäleon tödtet und verbrennt[3]). Man vernichtet Würmer, indem man 21 Uṣīrawurzeln zerstampft und verbrennt, mit dem Spruch: „Allen Würmern und allen Würmerfrauen spalte ich das Haupt mit dem Stein, verbrenne ich das Antlitz mit Feuer"[4]). Um eine Person, z. B. einen Sclaven, am Weglaufen zu hindern, giesst man, wenn er schläft, aus dem Horn eines lebenden Thieres den eignen Urin um ihn herum und baut dadurch im Bilde eine Mauer um ihn auf[5]). Um Unglück zu entfernen, entfernt man alte, verbrauchte Gegenstände, welche die Substanz des Unglücks repräsentiren; man lässt

[1]) Ebendaselbst 41, 1 fgg.

[2]) Einige weitere auf die Regenerlangung bezügliche Materialien finden sich Taitt. Saṃh. II, 1, 7, 3; 1, 8, 5; 4, 7, 1 fgg.; Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 142 fg. Vgl. auch das oben über das zweite der viermonatlichen Feste (S. 441), über die Ṣakvarīobservanz (S. 420), über das Gharmaopfer (S. 449 Anm. 7) Bemerkte. Es würde leicht sein diese Sammlung nach Belieben zu vermehren.

[3]) Kauṣika Sūtra 47, 54 fg.; 39 fg.

[4]) Kauṣika Sūtra 29, 24; Atharvaveda V, 23, 13.

[5]) Vielleicht wäre es genauer zu sagen: man stellt die Wesenheit der eignen Person, welche in dem von ihr kommenden Urin gegenwärtig ist, um ihn herum. — Hir. G. I, 14; Pāraskara III, 7 (vgl. Pischel, Philol. Abhh. Martin Hertz dargebracht p. 69 fg.). — Was bedeutet das Horn des lebenden Thieres?

ein schwarzes Kleid wegschwimmen, verbrennt alte Schuhe und einen alten Sonnenschirm[1]). Um einen schädlichen Geist zu entmannen, schnürt man, scheint es, einen Stab aus Araluholz mit Fäden ein[2]). Um das Feldungeziefer Tarda zu beseitigen, vergräbt man einen Tarda, den Kopf nach unten, den Mund, damit er nicht Korn frisst, mit einem Haar verbunden[3]). Um die Glieder der bösen Geister zu zerschlagen, schlägt man Pflöcke in die Erde; wer die Somaschösslinge schlagen will um den Soma für das Opfer zu bereiten, denkt an seinen Feind, so dass sich die Schläge gegen diesen richten[4]). Wir schliessen mit dem Zauber, durch welchen man einen Fluss in ein andres als das bisherige Bett leitet. Man begiesst den Weg, welchen der Fluss nehmen soll, mit Wasser, pflanzt dort Rohr, legt Repräsentanten des Wassers wie einen Frosch und die Wasserpflanze Avakā hin[5]): diesem Bilde des hier sich entwickelnden Wasserlebens wird die Wirklichkeit folgen. —

Divinationszauber. Wir wiesen bereits oben (S. 485) darauf hin, dass auf der magischen Correspondenz zwischen Bild und Wirklichkeit auch der das Verborgene, insonderheit das Zukünftige ermittelnde Zauber wenigstens zum grossen Theil beruht. Der abgebildete Vorgang, welchen der Kundige richtig zu sehen, eventuell selbst hervorzurufen versteht, zeigt den wirklichen Verlauf an[6]); insonderheit solche von specieller

---

[1]) Kauṣika Sūtra 18, 9 fgg.

[2]) Kauṣika Sūtra 43, 1: vgl. Atharvaveda III, 9: Indische Studien XVII, 216.

[3]) Kauṣika Sūtra 51, 19, vgl. Atharvaveda VI, 50, 1.

[4]) Kauṣika Sūtra 25, 24: Śatapatha Brāhmaṇa III, 9, 4, 17.

[5]) Kauṣika Sūtra 40, 1 fg.: vgl. Bloomfield, *Contributions* II, 30 fg.: Weber, Indische Studien XVII, 243.

[6]) Hierbei entwickelt sich dann natürlich aus dem Abbild schon in früher Zeit das freie, von der wirklichen Aehnlichkeit sich immer mehr emancipirende Vorzeichen.

magischer Kraft erfüllte Sphären wie die des Traums, des Opfers, der Bestattung geben die bedeutsamen Abbilder der Wirklichkeit her; die Bewegungen des Opferthiers, des Opferrauchs lassen in die Zukunft blicken: und wenn wohl schon bei diesen Vorzeichen sich die Divination aus dem bedeutsamen Abbild mit derjenigen vermischt, welche vom übermenschlichen Wissen der Götter und Geister her Kunde der Zukunft empfängt, so tritt die letztere Seite der Divination vor Allem in der Deutung des Laufs, des Fluges, der Stimme von Thieren hervor, die mit Göttern oder Geistern in besonderer Verbindung stehen wie Eule, Krähe, Hyäne (oben S. 76)[1]).

Wir beschränken uns auf die Mittheilung weniger Einzelheiten.

Wer wissen will, ob ein Mädchen eine gute Frau abgeben wird, lasse sie einen von verschiedenen Erdklössen wählen, die zum Theil aus glücklichem Boden — aus einer Ackerfurche, einem Kuhstall u. s. w. — zum Theil aus unglücklichem wie einer Leichenstätte, von einem Kreuzweg genommen sind[2]). Ihre Wahl lässt erkennen, wie ihr Wesen

[1]) Unter die Kategorie der Ermittlung des Verborgenen mit Hilfe des Wissens übermenschlicher Wesen gehört auch das Gottesurtheil (Feuerprobe, Wasserprobe u. dgl.), dessen Herkunft aus indogermanischer Zeit namentlich Kaegi (Festschr. der 39. Philologenversammlung 1887, S. 40 fgg.) wahrscheinlich gemacht hat. Die Pointe ist nicht, dass das göttliche Element den Schuldigen strafen, sondern dass es durch sein Verhalten über Schuld und Unschuld zeugen soll. Immerhin nähert sich die Procedur stark dem Eide, bei welchem man sich selbst verfluchend die Strafe für die Unwahrheit auf sich herabruft (s. unten S. 520): in der That wird das Gottesurtheil von den Indern zur Kategorie des *ṣapatha* (Fluch, Eid) gerechnet (s. Jolly Z. D. M. G. 44, 346 A. 4 und die dort citirte Literatur).

[2]) Gobhila II, 1, 3 fg. Verglichen werden können die Augurien beim Hausbau Âçv. G. II, 8, 2 fgg., die übrigens mehr praktischen als magischen Charakter zu haben scheinen.

beschaffen ist, welches ihr Schicksal sein wird. — Will man wissen, ob das Kind, das geboren werden wird, ein Knabe ist, berühre ein Brahmanensohn ein Glied der Schwangeren: ist es ein Glied mit männlichem Namen, wird das Kind ein Knabe sein[1]). — Ein vor der Schlacht zwischen den beiden Heeren in bestimmter Weise entzündetes Feuer zeigt durch die Richtung des Rauchs den Ausgang der Schlacht an[2]). Man legt auch vor der Schlacht drei aus Sehnen geflochtene Fäden auf Kohlen: der mittlere ist der Tod, die beiden andern sind die kämpfenden Heere. Die Bewegungen der Fäden zeigen den Ausgang an[3]). — Von welcher Seite, nachdem man für ein Mädchen den Ritus zum Zweck der Erlangung eines Gatten vollzogen hat, die Krähen kommen, von da wird der Freier erscheinen[4]). — Die Richtung, in welcher die Kuh an einer bestimmten Stelle des Opferrituals geht, ergiebt Schlüsse über das Glück des Opferers[5]). — Wenn bei einem bestimmten Opfer das Feuer hell aufflammt, werden dem Opferer zwölf Dörfer zu Theil werden; wenn sich Rauch erhebt, wenigstens drei[6]). — Daraus welches der drei heiligen Feuer bei der Bestattung zuerst die Leiche erfasst, sieht man, ob die Seele in der Himmelswelt, der Luftwelt oder der Menschenwelt weilt[7]). — Die Hyäne stösst ihr bedeutungsvolles Geheul aus „auf Antrieb oder aus eigenem Willen“; die Eule „fliegt zur Wohnung der Götter“; man spricht zu ihr: „Fliege um das Dorf von der Linken zur Rechten und verkünde uns Glück, o Eule!“[8]) — Die himmlischen Constella-

[1]) Kauṣika Sūtra 33, 19 fg.

[2]) Kauṣika Sūtra 14, 31.

[3]) Ebendaselbst 15, 15 fg.

[4]) Ebendaselbst 34, 24.

[5]) Ṣatapatha Br. IV, 5, 8, 11.

[6]) Gobhila IV, 8, 15 fg.

[7]) Āṣv. G. IV, 4, 2 fg.; vgl. Ṣatapatha Br. XII, 5, 2, 9 fg.

[8]) Hiraṇyakeṣin G. I, 17, 1. 3. — Mit den Vogelstimmen beschäftigen sich bekanntlich schon zwei Lieder des Ṛgveda, II, 42. 43.

tionen, die körperlichen Characteristica z. B. eines Mädchens das man freit, vor Allem die Träume[1]) werden von Kennern gedeutet; die Vorherverkündigung des Wetters bildet die Specialität alter Brahmanen, die nach dem von ihnen angewandten Verfahren als „Düngerrauchpropheten“ benannt werden[2]). — Wie ein solcher Prophet aus äusseren Anzeichen Kunde über ein bestimmtes Gebiet von Ereignissen schöpft, glaubt man überhaupt, dass geistlichen Persönlichkeiten, Leuten, welche durch die Zauberkraft des Tapas[3]) (oben S. 403 fg.) oder andern Zauber[4]) gestärkt und mit innerer Erleuchtung begabt sind, ein bald auf der kundigen Beobachtung von Vorzeichen beruhendes, bald von dieser unabhängiges Wissen vom Verborgenen und Künftigen zukommt. In der Erzählungsliteratur ist der Typus des zukunftskundigen Weisen — wie z. B. Nārada den Tod des Satyavant voraussagt, der Buddha vielfach Künftiges vorherverkündet — überaus häufig. Gewiss entspricht es altem und allgemeinem Volksglauben, wenn in einer buddhistischen Erzählung ein

[1]) Schon im Ṛgveda (VIII. 47, 15: Pischel Z. D. M. G. 40, 111). Vgl. namentlich Ait. Ār. III. 2, 4, 16 fgg.: Chānd. Up. V, 2, 8. 9. Die letzte Stelle handelt übrigens nicht wie Deussen (System des Vedānta 371) und offenbar nach ihm Hardy (Vedisch-brahman. Periode 206) sie versteht von geträumten Liebesabenteuern: es ist zu übersetzen: „Wenn er bei Riten für die Erlangung eines bestimmten Wunsches ein Weib im Traum sieht, möge er aus diesem Traumgesicht Gelingen entnehmen.“

[2]) Bloomfield, *Seven Hymns of the Atharvaveda* S. 19 fg.

[3]) So heisst es im Mahābhārata (III, 16870 ed. Calc.): „Durch dieses Tapas kenne ich alles Trachten der Andern.“

[4]) Beispielsweise durch die Kraft der Pflanze Sadampushpā, welche die Fähigkeit verleiht alle Zauberer und bösen Geister herauszuerkennen. Zu ihr spricht man: „Zeige mir die Yātudhānas, Männer und Weiber; alle Piçācas zeige mir: dazu fasse ich dich, o Kraut! . . . Der durch die Luft fliegt, der sich emporschleicht bis über den Himmel, der von der Erde Schutz hofft: den Piçāca lass mich erblicken.“ Atharvav. IV, 20; Kauçika Sūtra 28, 7.

König vor der Schlacht sagt[1]): „Die geistlichen Asketen wissen Alles. Wer weiss, wer siegen und wer unterliegen wird? Ich will den Einsiedler fragen.“ Zu Institutionen, die den Orakeln des griechischen Alterthums verglichen werden könnten, hat sich dieser Glaube an das Wissen übernatürlich erleuchteter Menschen im alten Indien nicht entwickelt; in den Vorschriften, welche die vedischen Texte über das Erkennen der Zukunft geben, dominirt durchaus die von individuellen Gaben der Hellseherei unabhängige Beobachtung von Anzeichen und Vorzeichen, die wir oben beschrieben haben[2]).

Amulete und Medicamente. Wir müssen unsre Darstellung der vedischen Zauberpraktiken vervollständigen, indem wir über die Wirkungsweise mehrerer zauberischer Agentien, die uns im Vorangehenden vielfach begegnet sind, hier noch einige ergänzende Bemerkungen anfügen: über Amulete und Medicamente, über Zaubersprüche, über zauberische Opfer.

Wir bemerkten schon oben (S. 499), dass die Zuleitung einer Kraft oder Substanz in gleicher Weise durch inneren oder äusseren Gebrauch, durch Essen und Trinken wie durch Salben oder Anhängen eines Amulets bewirkt wird. Das zauberische Medicament oder Amulet kommt dem Princip nach von irgend einer Wesenheit — vorzugsweise, wie es scheint, aus dem Pflanzenreich — welche die zu erzielende Wirkung auf welche Art immer, sei es auch nur durch den Klang des Namens, verkörpert[3]). Die wie es scheint älteste

[1]) Jātaka vol. III p. 4.

[2]) Man nehme das hier über die altindische Divination Bemerkte nur als einen ersten Versuch über einen Gegenstand, der eine eingehendere Behandlung auf Grund möglichst ausgedehnter Sammlungen wohl verdienen würde. — Die Frage nach Todtenorakeln wird unten in dem Abschnitt über den Glauben vom Leben nach dem Tode berührt werden. Vgl. auch S. 76 A. 1.

[3]) Das oben Beigebrachte giebt vielfache Veranschaulichung.

und roheste Auffassung des Amulets als Sitz eines Geistes resp. eines Seelenwesens, von welchem die zu erzielende Wirkung vollbracht wird, scheint in dieser Crassheit im Veda kaum mehr vorzuliegen[1]): was wirkt, ist die dem Amulet innewohnende Substanz in dem oben (S. 479 fg.) von uns erörterten Sinn[2]). Die Erwartung der Hilfe aber, die von einer solchen Macht kommen soll, muss sich natürlich irgendwie mit der Hoffnung auf die Hilfe der Götter in Einklang setzen: und so sind die Zaubersprüche voll von Ausdrücken der verschiedensten Art, welche die Wirksamkeit der Amulete, Medicamente und dgl. in irgend einer Form aus der Götterwelt[3]) ableiten. Bald heissen jene Zaubermittel gottgeboren oder werden mit Göttern identificirt; bald wird gesagt, dass die Götter sie dem Menschen gegeben haben, dass die Götter sie gekräftigt, sie besprochen, ihnen ihre Samenkraft mitgetheilt haben. dass sie mit ihnen gemeinsam wirken; vor Allem aber ist häufig davon die Rede, dass die Götter einst selbst durch die Kraft des eben anzuwendenden Zaubermittels ihre

---

[1]) Doch vgl. oben S. 255 Anm. 3 und über die in Pflanzengestalt erscheinenden bösen Dämonen S. 266. — Wenn z. B. in den Agnialtar ein Schlangenkopf eingemauert wird (Ind. Studien XIII, 252; vgl. überhaupt über das Bauopfer oben S. 364), so ist dieser für die Auffassung der vedischen Zeit schwerlich mehr der Wohnsitz eines seelenhaften Schlangendämons, sondern der Träger der Schlangenkräfte, so zu sagen der Schlangensubstanz. „Er legt einen Schlangenkopf auf: die schnelle Kraft, die in der Schlange wohnt, eignet er sich damit an", sagt die Taittirīya Saṃhitā (V, 2, 9, 5).

[2]) Damit verträgt es sich — ja das Gegentheil würde befremden — dass von einer gewissen Beseeltheit, wie man sie dem Pfeil und der Trommel, dem Pflug und den Würfeln beilegte (S. 39), hier und da auch bei Amuleten und dgl. die Rede ist (s. z. B. Atharvav. X, 6, 5). Vollends bei Pflanzen spielt der Begriff der Pflanzenseele mit.

[3]) Und dann von solchen Naturmächten wie Himmel und Erde, Wasser und Feuer, Blitzen u. dgl., entsprechend dem Hervortreten dieser Potenzen an Stelle der alten Götter (vgl. S. 21).

Erfolge erreicht haben, dass Indra es gegen die Asuras gebraucht und diese dadurch überwunden, dass Tvashṭar es der Aditi angelegt hat und sie dadurch zur Mutter der göttlichen Söhne geworden ist, und Aehnliches mehr.

Die Zauberformel. Schon in den Zauberwirkungen des Namens[1]) und denen des glücklichen oder unglücklichen ominösen Ausspruchs, wie sie der indische Glaube gleich dem aller Völker annimmt, zeigt sich die magische Kraft des Worts, welche in der Zauberformel, der Verwünschung und dem Schwur den Gipfel erreicht. Auf dem Glauben an die Kraft glückbringender Worte wird der in Indien wie anderwärts[2]) geläufige Typus des glückbringenden Dialogs beruhen: die Antwort, welche auf eine Frage wie zufällig — in der That natürlich auf Verabredung — erfolgt, giebt das wirksame Omen ab. Beim Pflügerfest fragt die Gattin den Handelnden: „Habt ihr gepflügt?“ Er antwortet: „Das haben wir!“ Sie fragt weiter: „Was hast du davon getragen?“ Darauf er: „Habe, Glück, Gedeihen, Kinder, Vieh, Nahrung, Nahrungsgenuss!“ Bei der an der schwangeren Frau vollzogenen Haarscheitelung fragt der Gatte sie: „Was siehst du?“ Und sie antwortet: „Nachkommenschaft!“ Bei dem Ritus zur Gewinnung männlicher Nachkommenschaft fragt der Gatte das Weib, dem er einen Zaubertrank eingegeben hat: „Was trinkst du? Was trinkst du?“ Sie er-

---

[1]) Hierher gehört nicht allein die solenne Nennung des Namens einer Person bei dem auf sie sich richtenden Zauber, sondern auch der Glaube an die Zauberwirkung von Dingen oder Handlungen entsprechend dem Namen derselben. Die Pflanze Apāmārga wischt alles Uebel ab, weil ihr Name „Abwischung“ zu bedeuten scheint (oben S. 490): Ameisen beseitigt man durch Opfern mit einem Löffel aus dem Holz Bādhaka („Beseitiger“, oben S. 505): den krankheitbringenden Hundsdämon vertreibt Würfelspiel (Hir. G. II, 7, 2) offenbar weil der Spieler „Hundetödter“ (*ṣvaghnin*) heisst u. dgl. mehr.

[2]) Siehe z. B. Mannhardt, Aberglauben S. 53. 84 A. 26.

widert: „Sohneserzeugung! Sohneserzeugung!“ Bei einem am fünften Tage nach der Hochzeit zu vollziehenden Ritus fragt das junge Paar einen Brahmanenschüler: „Schüler, was siehst du?“ Er sagt: „Söhne und Vieh!“[1])

Die eigentliche Zauberformel, hier und da noch in Prosa — in jener Prosa mit dem alten dumpfen, sinnvoll-sinnlosen Rhythmus der Beschwörungen —, ist doch überwiegend[2]) in Verse, meist in sehr flüchtig hingeworfene, gefasst, oder alte Verse von ursprünglich ganz anderer Bedeutung sind, zuweilen auf Grund der äusserlichsten Zufälligkeiten, zu Zauberformeln degradirt worden[3]). Bald werden die Götter, sehr oft lange Reihen von Göttern oder Dämonen angerufen[4]); sie werden mit Namen genannt oder es heisst nur etwa: „deine neun und neunzig wachsamen Geister, o Nacht, die acht und achtzig oder sind es sieben und siebzig[5])“: sie alle sollen helfen und schützen; es versteht sich von selbst, dass Gebet und eigentlicher Zauber sich beständig untrennbar vermischt. Bald befiehlt der Zauberer in eigner Person oder er droht; bald spricht er gleichsam erzählend den Hergang aus, welchen der Zauber hervorrufen soll: wie das Aussprechen

---

[1]) Kauś. Sūtra 20, 16 fg.; Gobh. II, 7, 10; Āśv. G. I, 13, 3; Baudhāyana bei Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 101.

[2]) Wenigstens vom Ende der ṛgvedischen Zeit an. Vgl. oben S. 8.

[3]) So ist beispielsweise jener schöne Vers eines speculativen Ṛgvedaliedes (X, 121, 2), welcher den unbekannten Gott als den Lebenspender und Kraftspender, als den Herrscher feiert, dessen Gebot die Götter alle ehren, zum Zauberspruch gegen Fehlgeburten einer Kuh gestempelt worden (Kauś. S. 44, 1), vermuthlich weil er als verfasst von dem Dichter „Goldfrucht“ und als gerichtet an Prajāpati, den „Herrn der Nachkommenschaft“ gilt.

[4]) Vgl. oben S. 20.

[5]) Atharvaveda XIX, 47, 3 fg. Aehnliche Zahlen VI, 25. Vgl. über die auch anderwärts im Zauberwesen sich findende Vorliebe für Zahlen dieser Art A. Kuhn K. Z. XIII, 128 fg.; Wuttke, Dtsch. Volksaberglaube § 109. 180.

des Namens eine magische Macht über das benannte Wesen übt, führt vermöge desselben mystischen Bandes zwischen Namen und Sache die Nennung des gewünschten Vorgangs diesen selbst herbei. Die Kraft des Zaubers wird verstärkt, indem die zu erreichende Wirkung mit Vorgängen aus der Natur oder der Götterwelt verglichen wird; diese in den Zauberformeln so häufigen Vergleichungen sind offenbar kein zufälliger poetischer Schmuck, sondern sie enthalten ein magisches Moment: die in dem Vergleich genannten Wesenheiten oder Ereignisse sollen in der eben vorliegenden Situation ihr Gegenbild nach sich ziehen: „Wie die aufgehende Sonne den Sternen ihren Glanz raubt, so raube ich allen Weibern und Männern, die mir feind sind, die Kraft“ — „Die Kühe haben sich niedergelassen an ihrem Rastort; das Geflügel ist zum Nest geflogen; die Berge stehen fest an ihrer Stätte: ich habe die Niere feststehen gemacht an ihrem Ort“ — „Wie der Wind den Lotusteich von allen Seiten her erregt, so soll deine Leibesfrucht sich regen: zehnmonatlich soll sie hervorkommen“[1]). Mit solchen Vergleichungen verwandt ist, wenn der Zauberspruch erzählt, wie die Götter einst durch denselben Zauber, welcher hier vollzogen werden soll, durch dasselbe Amulet, dessen man sich jetzt bedient, ihre Erfolge gewonnen haben (vgl. S. 514); die altbewährte Kraft des Zaubers wird diesmal von Neuem wirksam sein. Andre oft wiederkehrende Züge der Zaubersprüche sind die folgenden. Um den schadenden Geist, den Sitz des Uebels oder um was es sich eben handelt in jedem Fall zu treffen, nennt man nach einander die ganze Reihe von Möglichkeiten: aus Augen und Nase, aus Ohren und Gehirn, aus Nacken, Rücken, Armen vertreibe ich die Krankheit — gehörst du dem Soma,

[1]) Atharvaveda VII, 13, 1; 96, 1; Ṛgveda V, 78, 7. Wie solche Gleichnisse sich gelegentlich in rituelle Handlungen umsetzen konnten ist S. 481 Anm. 1 gezeigt.

kaufe ich dich für König Soma; gehörst du dem Varuṇa, kaufe ich dich für König Varuṇa; gehörst du den Vasus, kaufe ich dich für die Vasus[1]). Kennt man aber den Geist, den man vertreiben will, so lässt man ihn das fühlen: dies ist dein Name; wir kennen deine Geburt; dies ist dein Vater, dies deine Mutter[2]). Die Gegenstände, von denen man zauberische Wirkung erwartet, beschreibt man gern als die und die Substanzen in sich enthaltend oder von ihnen herstammend, die Trommel z. B. als von dem Waldesherrn stammend, mit den Kühen bespannt (Av. V, 20, 1), d. h. aus Holz gemacht und mit Leder bezogen: auch dies ist offenbar nicht ein rein rhetorischer Schmuck, sondern es hat den Zweck die magischen Eigenschaften der betreffenden Substanzen zur Mitwirkung beim Zauber heranzuziehen.

Fluch und Eid. Ein specieller Fall, in welchem das Wort als ein Hauptträger der Zauberkraft erscheint, ist der des Fluchs einschliesslich des Eides. Die Götter verfluchen die Bäume, von welchen sie gekränkt sind: „Man soll euch mit einem Griff, der von euch selbst kommt, als mit einem Donnerkeil niederschlagen". „Deshalb schlägt man die Bäume mit einem Griff, der von ihnen selbst kommt, als mit einem Donnerkeil nieder. Denn sie sind von den Göttern verflucht"[3]). Agni verflucht den Fisch, der sein Versteck in den Wassern verrathen hat, dass man ihn mit mannichfaltigen Listen tödten solle: „deshalb tödtet man den Fisch mit mannichfaltigen Listen, denn er ist verflucht"[4]). Dass das Verfluchen des Feindes auch im thatsächlichen Leben der

[1]) Denselben Zug weisen bekanntlich die Zaubersprüche der verschiedensten Völker auf; vgl. Krauss, Volksgl. der Südslaven 38. 136; Ploss, das Kind[2] I, 141 u. s. w.

[2]) Vgl. Weber, Omina und Portenta 408; Ind. Studien IV, 395.

[3]) Pañc. Br. VI, 5, 11: gemeint ist natürlich der hölzerne Griff der Axt.

[4]) Taitt. Saṃhitā II, 6, 6, 1.

vedischen Zeit eine Rolle spielte, ist selbstverständlich und wird durch die zahlreichen Sprüche, welche den Fluch abzuwenden, ihn auf den Fluchenden zurückzuwenden bestimmt sind, bestätigt. „Zum Flucher kehre der Fluch. Mit dem Spruch, der uns freundlich ist, zermalmen wir dem feindlichen Spruch Auge und Rippen“ (Av. II, 7, 5): der Fluch scheint hier einen Anflug persönlichen Wesens anzunehmen, in geisterhafter Concretheit sich zwischen dem Zauberer und dem Gegenzauberer, die ihn sich gegenseitig zusenden, hin und herzubewegen. Die schadende Kraft, die dem Fluch innewohnt, kann aber durch weitere Zauberceremonien noch verstärkt werden: „Wessen Gattin einen Liebhaber hat, wenn er den hasst, soll er in einem ungebrannten Gefäss das Opferfeuer anlegen und eine Opferstreu von Rohrpfeilen der rechten Richtung entgegen ausstreuen; dann soll er drei mit Butter bestrichene Rohrspitzen der rechten Richtung entgegen opfern mit den Sprüchen: ‚In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Hoffnung und Ausblick, N. N!‘ — hier nennt er seinen Namen. ‚In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Kinder und Vieh, N. N.!‘ — hier nennt er seinen Namen. ‚In meinem Feuer hast du geopfert; ich nehme dir Athem und Aushauch, N. N!‘ — hier nennt er seinen Namen. Der Kraft beraubt, des Segens seiner guten Thaten beraubt geht aus dieser Welt, wen ein Brahmane, der solches weiss, verflucht“[1]).

[1]) Śatapatha Brāhmaṇa XIV, 9, 4, 11. — In Bezug auf den Glauben an die Wirkungen des Fluchs verdient noch bemerkt zu werden, dass diese vielfach als abhängig von dem Vorhandensein einer dafür empfänglichen Disposition bei der Person, gegen welche der Fluch sich richtet, gedacht wurden. Die Brāhmaṇatexte warnen sehr häufig vor irgend einem rituellen Fehler nicht in der Form, dass sie sagen: „Dies und jenes Unglück wird daraus folgen“, sondern: „Wenn dann Jemand sagte: ‚Dies oder jenes Unglück wird eintreffen‘, so würde man dem ausgesetzt sein“ (Śatap. Br. XII, 4, 1, 4; Aehnliches vielfach): der betreffende Fehler erzeugt also die Disposition einer etwaigen Verwunschung zu unterliegen.

Der Eid ist ein Fluch, den man gegen sich selbst richtet, sofern man sein Wort brechen wird oder sofern man die Unwahrheit gesagt hat[1]). Man setzt sein Leben, der Seinigen Leben, seine Lebensgüter im Diesseits und Jenseits — eventuell auch irgend welche bestimmte unter diesen Gütern — für die Wahrheit seines Wortes ein; mit der Formel, welche das Unglück auf die eigne Person herabruft, können sich Geberden oder symbolische Acte verbinden, in welchen sich ein die feindlichen Mächte herbeiziehender Zauber darstellt. Der Priester, der einem König die grosse Königsweihe ertheilen will, lässt diesen schwören[2]): „All mein Verdienst von Opfern und Gaben von dem Tage meiner Geburt bis zu meinem Todestage[3]), meine Stätte, meine guten Thaten[4]), mein Leben, meine Nachkommenschaft soll dir gehören, wenn ich dich betrüge.“ Man rief, wie schon ein alter vedischer Vers bezeugt, den Gott Varuṇa, die Kühe, die Wasser als Zeugen an[5]); in der spätern Literatur finden sich Regeln wie die dass der Kshatriya bei seinen Gespannen und Waffen, der Vaiṣya bei seinen Kühen, seinem Getreide und Gold schwören soll — der Brahmane soll bei der Wahrheit schwören —[6]);

---

[1]) Dem entsprechend bedeutet dasselbe Verbum (*ṣap-*) im Activ „fluchen“, im Medium „schworen“ d. h. sich selbst fluchen.

[2]) *sāpayitvā 'bhishincet.* Aitareya Br. VIII, 15.

[3]) Ganz ähnlich Baudhāyana Dh. I, 10, 19, 10: Nārada I, 224.

[4]) Dies ist ein ofter begegnender Ausdruck beim Schworen (vgl. Manu VIII, 256: Nārada I, 248: Rāmāyaṇa II, 34, 48 ed. Bombay etc.). Da die Thaten über das Loos im Jenseits entscheiden, besagt er etwa, dass man bei seiner Seelen Seligkeit schwur.

[5]) Taitt. Saṃh. I, 3, 11, 1 (vgl. Atharvaveda XIX, 44, 9: Ṣatapatha Br. III, 8, 5, 10). Der Gebrauch Wasser mit der Hand zu fassen wird auch beim Fluchen erwahnt: solches Wasser ist dann von der Zauberkraft des Fluchs erfullt und bringt wo es hingegossen wird besondre Wirkungen hervor (Rāmāyaṇa VII, 65, 29 fg.). Noch heute schwört der Inder mit Gangeswasser in der Hand.

[6]) Manu VIII, 113. Gemeint ist naturlich, dass man auf seine Ge-

in einer Erzählung schwören Mädchen dabei, dass sie einen alten Gatten oder gar keinen Gatten bekommen wollen, wenn sie die Unwahrheit reden[1]; eine Königin schwört, dass sie als böser Dämon wiedergeboren werden will, wenn sie ihren Gatten betrogen hat[2]. Durch den Gestus des Sichselbstberührens, der Berührung des eignen Haupts oder Herzens leitet der Schwörende die bösen Mächte auf sich und auf sein Leben. Im Epos schwört Satyavant, ein Unglück, das seine Eltern träfe, selbst nicht zu überleben: „mit dieser Wahrheit[3] berühre ich mich selbst“ — und ein andres Mal heisst es in ähnlicher Verbindung: „also berühre ich mein Haupt“[4]. Offenbar ist es diese Berührung, auf welche sich die Vorschrift eines Sūtratextes[5] bezieht, sich mit Wasser zu reinigen, wenn man einen Spruch an Rudra, an böse Geister, an die Todten gesprochen „oder wenn man sich selbst berührt hat“: auch in dieser Selbstberührung lag ein Sicheinlassen mit unheimlichen Mächten, das eine Reinigung

spanne u. s. w. Unheil herabruft, wenn man falsch geschworen. — Das Schwören bei der Wahrheit (*satyam*) scheint eine relativ moderne Vergeistigung des Eides darzustellen: die ältere vedische Literatur weist, so viel ich finden kann, keine Spuren davon auf. Im Epos, den buddhistischen Erzählungen u. s. w. erscheint die schwurhafte Berufung auf die Wahrheit (im Pāli *saccakiriyā*, bei den nördlichen Buddhisten *satyavacana*) auch als ein Mittel des Wunderthuns. Man sagt: wenn anders dies und das wahr ist, so möge durch die Kraft solcher Wahrheit dies und das geschehen. Siehe z. B. Jātaka vol. I p. 214. 331: Divyāvadāna 27 (p. 417 ed. Cowell-Neil) etc.: vgl. Mahābhārata III, 2208: XIV. 2029.

1) Jātaka vol. III, p. 138.

2) Ebendaselbst p. 502.

3) Vgl. S. 520 Anm. 6.

4) Mahābhārata III, 16847: V. 5991 ed. Calc. Das Berühren des Hauptes wird mit der Verwünschung: „Sein Haupt soll abfliegen“ (z. B. Chānd. Upan. I, 10. 11: Śat. Br. XIV, 6, 9, 28) und mit der Verwünschung, dass das Haupt des Betreffenden in sieben Stücke gehen solle (häufig bei den Buddhisten, z. B. Saṃyutta Nik. vol. I p. 50. 51) zusammenhängen.

5) Śāṅkhāyana G. I, 9, 10: oben S. 335 A. 2.

verlangte. Wird der Eid gebrochen, so tritt natürlich die Strafe ein: als der Mondgott den Eid nicht hielt, welchen er dem Prajāpati geschworen hatte, befiel ihn die Krankheit Rājayakshma (Lungenschwindsucht)[1]).

Zauber in Gestalt von Opfer. Schon an früheren Stellen haben wir Anlass gehabt, vielfache Vermischungen des seiner eigentlichen Natur nach die Götter ehrenden, erfreuenden, günstig stimmenden Opfers mit der Sphäre des den Gang der Dinge durch geheime Kraft lenkenden Zaubers zu beobachten[2]): die an den Vorstellungskreis des Zaubers gewöhnte Phantasie überträgt dessen Wirkungsweise auf das Opfer; die Phantasie, welche im Vorstellungskreis des Opfers heimisch ist, greift zu der Form von Opfern um Zauberhandlungen in dieselbe zu kleiden[3]). Das Opfer zwingt Dämonen oder Zauberer herbeizukommen und sich zu erkennen zu geben; das Opfer treibt Dämonen fort; das Opfer überwindet dem Weibe alle Nebenbuhlerinnen; das Opfer hilft dem vertriebenen Fürsten zur Rückkehr und zum Sieg über seine Widersacher[4]). Zwei besonders geläufige Typen sind die, dass in eine Handlung, welche ihrer überwiegenden Natur nach Opfer ist, durch die Wahl des Opferthiers oder der sonstigen Opfergabe, die eine Hindeutung auf den bestimmten Zweck der betreffenden Handlung enthält, oder durch die specielle Gestalt, die man irgend welchen andern Elementen der Opferhandlung giebt, zauberischer Character hineingelegt wird: und andrerseits, dass Gegenstände, wie sie

---

[1]) Taitt. Saṃh. II, 3, 5, 1 fg. (vgl. dazu Aufrecht, Rhein. Museum 40, 160).

[2]) Vgl. namentlich S. 313 fg., 369.

[3]) Ganz ähnlich wie wir oben S. 321. 345 gesehen haben, dass das Verbrennen schädlicher oder gefährlicher Substanzen zu einem Opfern derselben, eventuell einem „Wegopfern" (*ava-yaj*) geworden ist.

[4]) Atharvav. I, 8: Hiraṇy. G. I, 15, 5: Ṛv. X, 159, 4; 174. Aehnliches ist unendlich häufig.

sich zur Vornahme irgend welcher zauberischer Manipulationen für die Erlangung eines bestimmten Zweckes eignen würden, als Opfergabe dargebracht werden. Belege für das erste dieser beiden Verfahren bietet fast jede Seite der Ritualtexte[1]); für den zweiten der bezeichneten Typen ist es vielleicht nicht überflüssig hier wenige Beispiele beizubringen oder an schon erwähnte Riten dieser Art[2]) zu erinnern. Ameisen vertreibt man, indem man Gift opfert[3]). Man vernichtet seinen Feind, indem man Pfeilspitzen, die man mit seinem eignen Schweiss — der Kraft des eignen Tapas — gesalbt hat, opfert[4]). Wer Grossvieh begehrt, muss Mist eines Kälberpaares, wer Kleinvieh, Mist eines Schafpaares opfern[5]). Wer sich langes Leben wünscht, wer gleichsam durch hundert Jahre das Leben festzunageln wünscht, opfert hundert Nägel von Khadiraholz[6]). Dem allen ist es ähnlich, wenn offenbar auf Grund der oben (S. 495) besprochenen Methode der Abstreifung schädlicher Substanzen vermittelst Durchziehung des Gefährdeten durch ein Loch sich die Praxis der Opferung durch ein Loch entwickelt hat[7]). Durchweg liegt die Vermischung der beiden Vorstellungskreise von Opfer und Zauber klar am Tage.

---

[1]) Siehe auch oben S. 356 fg., 505.

[2]) Siehe namentlich S. 369 fg.

[3]) Kauṣika Sūtra 116: oben S. 486.

[4]) Ebendaselbst 47, 44: oben S. 501.

[5]) Gobhila IV, 9, 13. 14: vgl. oben S. 369.

[6]) Gobhila IV, 8. 11.

[7]) Kauṣika Sūtra 72, 16; vgl. 15, 4.

VIERTER ABSCHNITT.

Seelenglaube und Todtencultus.

Die Seele. Himmel und Hölle.

Die Seele. Die Vorstellungen der vedischen Inder über den Tod und das Leben nach dem Tode ruhen auf dem Seelenglauben, den die indogermanischen Völker aus dem vorgeschichtlichen Entwicklungsstadium der Naturvölker mitgebracht haben. Dieser noch heute den Naturvölkern des ganzen Erdkreises im Wesentlichen gemeinsame Glaube lässt sich dahin ausdrücken, dass im Korper ein luftförmiges oder schattenhaftes Wesen wohnt, die Seele: sie kann den Körper verlassen, der dann in Bewusstlosigkeit versinkt, während sie selbst frei die Nähe und Ferne durchschweift; im Tode scheidet sie für immer vom Körper und führt, sei es eine Zeit lang sei es zeitlich unbegrenzt, ein eignes Dasein, unsichtbar oder sichtbare Gestalten annehmend.

Die Frage, wie dies Seelenwesen benannt wurde, für das homerische Griechenthum kurz und leicht beantwortbar durch das eine Wort Psyche, ist für den Veda nicht ganz ebenso einfach zu erledigen. Was der lebende Mensch vor dem todten Körper voraushat, liess sich von sehr verschiedenen Seiten her ansehen: und so ist hier, neben andern minder hervortretenden Bezeichnungen[1]), bald vom *asu*, wie es scheint

[1]) So dem später zu so hervorragender Bedeutung gelangten Wort *ātman* („Hauch", dann „Seele", „das Selbst").

etwa dem Lebenshauch, bald vom *manas*, dem Geist, als von der Wesenheit die Rede, deren Abscheiden den Tod bedeutet. Unter diesen Ausdrücken ist *asu* offenbar durchaus als eine auf dem Gebiet des physischen Lebens liegende Potenz zu verstehen, die auch dem Thier zukommt[1]). Nichts deutet darauf hin, dass Denken, Fühlen, Wünschen mit dem *asu* in Verbindung gebracht worden wäre. Dagegen finden wir Wendungen wie diese: „Der lebendige *asu* ist zu uns gekommen“, „(Agni,) den höchsten *asu* erzeugend, den lebendigen, unbezwinglichen“ (Ṛv. I, 113, 16; 140, 8). Und nichts scheint dem entgegenzustehen, worauf Stellen der jüngeren vedischen Texte[2]) sammt dem spätern Sprachgebrauch führen, dass bei diesem „lebendigen *asu*“ an den Athem als Träger des Lebens gedacht ist. *Manas* andrerseits ist der Geist als Sitz von Denken und Erkennen, von Wunsch und Wille, von Freude und Furcht. Schon dem ältesten Veda scheint die später häufig und bestimmt ausgesprochene Auffassung anzugehören, dass die Wohnstätte des *manas* das Herz ist[3]).

---

[1]) S. den Schlachterspruch in der nächsten Anmerkung.

[2]) So Av. VI, 104, 1, wo *asu* in Verbindung mit *prāṇa* und *apāna* auftritt; dann im Schlachterspruch des Thieropfers (Ait. Br. II, 6), wo das Auge des Thiers zur Sonne entsandt wird, der Leib zur Erde, der Athem (*prāṇa*) zum Wind, der *asu* zur Luft: also der *asu* dem *prāṇa* eng verwandt, aber, wie es scheint, jener mehr als ruhend, dieser als bewegt gedacht. (Der *ātman* hat Ṛv. X, 16, 3 die Stelle, die hier der *prāṇa*, Av. V, 9, 7 dagegen diejenige, die hier der *asu* hat.) Weiter Śatapatha Br. VI, 6, 2, 6, wo es direct heisst „Athem (*prāṇa*) fürwahr ist der *asu*“; vgl. auch ebendas. II, 4, 2, 21. — Ueber die Bedeutung des entsprechenden *aṅhu* in der Seelenlehre des Avesta vgl. Geiger, Ostiran. Kultur 298 fg.

[3]) Ṛv. VIII, 100, 5 „Mein *manas* hat vom Herzen her geantwortet“ (in *hṛda ā* liegt der Ablativ vor; vgl. I, 24, 12; 60, 3; II, 35, 2; III, 39, 1). An vielen andern Stellen des Ṛgveda stehen *manas* und *hṛd* oder *hṛdaya* neben einander. Aus der jüngeren vedischen Spruchliteratur begnüge ich mich damit auf den Vers des Atharvaveda (VI, 18, 3) hinzuweisen: „Das in deinem Herzen wohnt, das Geistchen (*manaskam*), das geflügelte

Wenigstens vermuthungsweise lässt sich demselben Alterthum auch eine bestimmte Vorstellung so zu sagen über die körperliche Grösse des *manas* zuschreiben. Nach den Upanishaden[1]) wohnt das Lebensprincip, in diesen Texten *purusha* genannt, als daumengrosses Wesen im Herzen; die epische Dichtung von Sāvitrī und ihrem Gatten erzählt, wie dieser daumengrosse *purusha* vom Todesdämon aus dem Körper des Sterbenden herausgezogen wird. Die Vorstellung von der Daumengrösse des Seelenwesens sieht alt aus; fehlen uns auch directe Beweise, so spricht doch wohl die Wahrscheinlichkeit dafür, dass schon die ṛgvedischen Dichter sich das im Herzen wohnende *manas* so gedacht haben. Den bewusstlos daliegenden Kranken hat das *manas* verlassen; es schweift schnell wie der Gedanke[2]) in die Ferne zu Yama dem Beherrscher der Todten[3]), zu Himmel und Erde, dem Meer und den Bergen, der Sonne und Morgenröthe: aber die priesterliche Zauber- und Heilkunst bemüht sich es zurückzurufen „hier zu wohnen, zum Leben“ (Ṛv. X, 58)[4]).

---

kleine Ding“, und auf den Spruch bei Āsvalāyana G. III, 6, 8, in dem Agni angerufen wird: „drinnen lenke er mein *manas* im Herzen“. — Vgl. Windisch, Berichte der sächs. Ges. d. Wiss., 1891, S. 163 fg.

1) Siehe die Stellen im Pet. Wb. unter *angushṭha.*

2) „Schnell wie das *manas*“ ist ein beliebter Ausdruck für alle höchste Schnelligkeit. Dabei mag vor Allem das Schweifen der Gedanken gemeint sein, aber so wie dieses stellte man sich gewiss auch die Bewegung des vom bewusstlosen Korper getrennten *manas* vor. Hier sei auch auf Ṛv. I, 163, 11 hingewiesen (auf das Rossopfer bezüglich): „deine (des Rosses) Gedanken sind wie der dahinfliegende Wind“.

3) Wie z. B. Bhṛgu ohnmächtig wurde und „in jene Welt ging“: wo er dann mannichfaltige Scenen aus dem Jenseits erblickte (Jaiminīya Br. bei Oertel, *Journ. Am. Or. Society* XV, 234).

4) Man vergleiche was Taitt. Saṃh. VI, 6, 7, 2 über den *gatamanas*, den „dessen *manas* fortgegangen ist“ gesagt wird. Wenn für ihn die Betrachtung seines Spiegelbildes als Heilmittel angegeben wird (vgl. Hiraṇyakeṣin G. I, 11, 6), so scheint dies auf dem Glauben zu beruhen,

Die Stellen sind ausserordentlich häufig, an denen Leben und Sterben als abhängig erscheint vom Bleiben oder Fortgehen bald des *asu*, bald des *manas*, bald beider neben einander. In Liedern des Atharvaveda, die von einem Kranken das drohende Todesloos abzuwenden suchen, lesen wir[1]): „Hier bleibe dieser Mann mit seinem *asu*, im Reich der Sonne, in der Welt der Unsterblichkeit.“ „Möge dich nicht

dass in diesem Bilde ein Theil des eignen Seelenwesens gegenwärtig ist. Daher es auch ein Todesvorzeichen ist, wenn Jemand sein Spiegelbild nicht sehen kann (Taitt. Saṃh. VI, 6, 7, 2, Lāṭy. III, 3, 6: vgl. Āṣv. Ṣr. V, 19, 5: Āpast. XIII, 14, 3 fg.: ähnlich im deutschen Aberglauben: wer keinen Schatten hat — ist es damit in eine Linie zu stellen, wenn es Av. XIII, 1, 56 fg. in einer Verwünschung heisst: du sollst hinfort keinen Schatten werfen?). — Auf den bei vielen Völkern (Tylor, Anfänge der Cultur I, 433 fg.) verbreiteten Glauben, dass die Seele des Träumenden den Leib verlässt und frei umherschweift, führt Ṣatapatha Br. XIV, 7, 1, 12 fg., wo auch gesagt wird, dass man den Schlafenden nicht plötzlich wecken soll, weil die Seele dann leicht den Rückweg verfehlt (ausserindische Parallelen hierzu s. bei Frazer, *Journal of the Anthropol. Institute of Gr. Britain and Ireland* XV, 70 A. 1). So scheint auch das Träumen von Verstorbenen auf die Erscheinung von deren Seele zurückgeführt worden zu sein: denn diese Vorstellung möchte ich in dem Brauch erkennen, dass man von der Todtenfeier zurückkehrend sich mit der Pflanze Apāmārga („Abwischung“) abwischte und sprach: „Apāmārga, treibe von uns bösen Traum hinweg“ (Ṣat. Br. XIII, 8, 4, 4: vgl. auch Av. XIX, 56, 1). — Auch beim Gähnen scheint der Glaube gewesen zu sein, dass aus dem weit geöffneten Munde etwas von der Seelensubstanz entfliehen kann, wenn man dem nicht durch den Spruch „In mir sei Kraft und Weisheit“ vorbeugt (Taitt. Saṃh. II, 5, 2, 4: daraus Hiraṇyakeṣin G. I, 16, 2).

[1]) VIII, 1, 1. 15: 2, 26; V, 30, 1: VIII, 1. 7: 2, 3: 1, 9. 3. Aus einer andern Quelle fügen wir hinzu: „Mögen wir, o Soma, in deinem Gebot beharren, das *manas* in unsern Leibern bewahrend, an Nachkommen reich“ (Vāj. S. III, 56). Und im Begräbnissritual ein Gebet für die Ueberlebenden: „Mögen ihre *asu* nicht zu Yama gehen“ (Av. XVIII, 3, 62). Dagegen ein Gebet für den Todten: „Zu den Deinigen gehe dein *manas*, eile hin zu den Vätern“ (daselbst 2, 23). — „Die *asu* machte er (der Tod) zu den Vätern gehen“ (das. 2, 27).

Athem und Kraft verlassen; deinen *asu* errufen wir." „Mögen deine *asu* nicht den Leib verlassen." „Bleibe hier, geh nicht fort. Gehe nicht den Alten, den Vätern nach. Deinen *asu* binde ich mit festem Band." „Möge nicht dein *manas* dorthin gehen; möge es sich nicht verbergen. Lass nicht ab von den Lebenden: gehe nicht den Vätern nach" — eine Stelle, die besonders ausdrücklich vom *manas* als der im Tode zu den Vätern hinübergehenden Wesenheit spricht. „Was dein *manas* ist, das halte ich in dir fest." „Stehe hier nicht mit abgewandtem *manas*." „Hier sei dein *asu*, hier dein Athem (*prāṇa*), hier deine Lebensdauer, hier dein *manas*." Schliesslich sei auf die Ausdrücke *asunīti*, *asunīta* hingewiesen, wörtlich „*asu*-führung": sie bezeichnen offenbar die von Agni dem Psychopompen geleitete Bewegung der Seelen vom Diesseits zum Jenseits, aber auch vom Jenseits zum Diesseits, wenn die Manen vom Gotte geführt herniedersteigen um irdische Opferspeise zu geniessen[1]).

Das abwechselnde Auftreten der einen und der andern, der physischen und der geistigen Potenz in der Rolle der Psyche mag befremden; es ist eben, indem die Aufmerksamkeit bald diese bald jene Seite vereinzelt auffasste, das Ganze als solches nicht zu seinem Recht gekommen. Könnten wir die vedischen Dichter befragen oder läge uns eine der homerischen Nekyia ähnliche alte Erzählung vor, aus der sich die Antwort schöpfen liesse[2]), so würde diese vermuthlich dahin gehen, dass *asu* und *manas* des Gestorbenen im Jenseits mit einander vereint bleiben, an einander haften[3]). In

---

[1]) Sehr deutlich liegt der Unterschied der beiden Richtungen, in welchen die *asunīti* sich bewegen kann, an den dicht neben einander stehenden Stellen Ṛv. X, 15, 14: 16, 2 vor.

[2]) Die Geschichte von dem Weg des Bhṛgu in's Jenseits ist recht unergiebig.

[3]) Ṛv. X, 15, 1 heisst es von den im Jenseits weilenden Vätern „die zu ihrem *asu* gegangen sind" (vgl. X, 12, 1: die Auffassung dieser

den zahlreichen und umfänglichen auf den Todtencult bezüglichen Ritualtexten des Veda richten sich übrigens die Anrufungen nie an das *manas* oder den *asu* des N. N., sondern stets an den N. N. direct, an den Vater, den Grossvater, die Väter, den Vasishṭha u. s. w. Das eigentliche Selbst des Hingegangenen also galt als im Seelenreiche bewahrt[1]). Und weiter lässt uns schon jetzt die bisher dargestellte Rolle des *manas* dies mit Sicherheit erkennen, dass die vedische Vorstellung von der im Jenseits lebenden Seele sich auch insofern weit von der homerischen entfernt haben muss, als die Psyche des Veda unmöglich jenem besinnungslosen, aller Kräfte des Wollens und Denkens beraubten Schattenwesen gleichen konnte wie es die homerische Dichtung schildert; da das *manas* in's Jenseits hinübergegangen ist, werden den „Vätern" drüben alle Functionen geistigen Lebens geblieben sein, die auf Erden dem *manas* eigen waren.

Uebrigens hat an dem jenseitigen Dasein auch der Körper Antheil, wie schon im Ṛgveda (X, 16, 6) die Sorge um Verletzungen des Körpers durch Vögel oder sonstiges Gethier zeigt[2]): ebenso aus dem Atharvaveda unter vielerlei Anderm die Bitte an die Väter, Alles was von den Gebeinen in

---

Stelle oben S. 46 wird nach dem hier Gesagten zu berichtigen sein). Der *asu* also wird hier, scheint es, als vorangehend, die übrige Wesenheit als dem *asu* nachfolgend und sich mit ihm vereinigend vorgestellt.

[1]) In der Upanishad des Ṣatapatha Brāhmaṇa (XIV, 7, 2, 3) ist es der *Atman*, der im Tode den Korper verlässt. Die Buddhisten lassen den Teufel in der Nähe des eben Verstorbenen wie eine Rauchwolke hin und herschweben: er sucht dessen *viññāṇa* („Erkennen") zu erhaschen (mein „Buddha"[2] S. 289). Im Rāmāyaṇa (VII, cap. 55—57 ed. Bombay) fliegen die Seelen (*cetas, cetana*) des Vasishtha und des Nimi, durch einen Fluch von ihren Korpern getrennt, luftformig (*vāyubhūta*) umher. Doch konnen diese spateren Formulirungen fur die im Tode vom Leibe scheidende Wesenheit hier eben nur beruhrt werden.

[2]) Ueber die Worte an den Todten: „Vereinige dich mit deinem Leibe" (Ṛv. X, 14, 8; 16, 5) verweise ich auf S. 530 Anm. 1.

falsche Lage gerathen ist, zurecht zu bringen (XVIII, 2, 26), dann das Mitgeben von Kleidern in die Seelenwelt u. s. w. Gewiss ist aber der in's Jenseits gelangende Körper nicht grob materiell zu verstehen, sondern als durch die Macht Agnis, der ihn hinübersendet, verfeinert, etwa dem „feinen Leibe“ der späteren Speculation ähnlich[1]). —

Der Himmel. Welches ist nun der Schauplatz dieses geistig-körperlichen jenseitigen Daseins? Welches sein Inhalt?

Bekannte Verse des Ṛgveda (IX, 113, 7 ff.), das Gebet eines Somaopferers an den heiligen Trank, zeigen uns die Gestalt der frommen Hoffnungen:

„Wo unerschöpftes Licht, die Welt darinnen die Sonne gesetzt ist: in die setze mich, Soma, in die unvergängliche Welt der Unsterblichkeit. Dem Indra tropfe der Trank[2]).

---

[1]) Bergaigne (I, 81) geht ein wenig zu weit, wenn er sagt: „*c'est naturellement ce même corps qui est appelé dans le ciel à une vie nouvelle.*“ Der Körper ist doch nur ein Element in dem jenseitigen Dasein (vgl. Av. XVIII, 2, 24: „Möge nicht von deinem *manas*, nicht vom *asu*, nicht von den Gliedern, nicht von deinem Saft, nicht von deinem Leibe hier irgend etwas verloren gehen“) und nicht das Vornehmste: der Ausdruck des Ṛv. (X, 14, 8: 16, 5) „vereinige dich mit deinem Leibe“ zeigt doch deutlich, dass der eigentliche „Du“ nicht der Leib ist. — Eine von der bisher besprochenen abweichende Vorstellung über die Geschicke des Leibes findet sich Ṛv. X, 16, 3 (vgl. Bergaigne I, 80 A. 1): „Zur Sonne gehe das Auge, zum Winde der Hauch (*ātman*). Gehe zum Himmel und zur Erde wie es die Ordnung ist. Oder gehe zu den Wassern, wenn es dir dort genehm ist. Unter den Kräutern verweile mit deinen Gebeinen.“ Den Widerspruch dieser Anschauung von der Zerstreuung der einzelnen Theile durch das Universum gegenüber den sonst herrschenden Auffassungen wird man nicht allzu ernst nehmen dürfen: in der Unbestimmtheit dieser Vorstellungswelt drängt sich hier einmal ein Element vor, welches den im Grunde doch feststehenden Glauben an den Zusammenhalt eines mit Auge, Lebenshauch u. s. w. ausgestatteten Seelenwesens nur für einen Augenblick und für die Schwerfälligkeit unsrer allzu gewissenhaften Betrachtungsweise in Frage stellen kann.

[2]) Der gepresste Somatrank tropft, um sich zu läutern, durch das Sieb von Schafhaar.

„Wo Vivasvants Sohn[1]), der König, wo des Himmels festes Gemach, wo jene Wasser die rinnenden, dort lass mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.

„Wo man nach Lust sich bewegt, am dreifachen Firmament, an des Himmels dreifachem Himmel, wo die Lichtwelten sind, dort lass mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.

„Wo Wunsch und Belieben, wo des röthlichen Himmels Fläche, wo Geisterspeise[2]) und Sättigung, dort lass mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.

„Wo Freuden und Wonnen, Genuss und Geniessen warten, wo des Wunsches Wünsche erlangt sind, dort lass mich unsterblich sein. Dem Indra tropfe der Trank.“

Man hat die tiefgeistige Auffassung des zukünftigen Lebens in diesen Versen gerühmt. Schwerlich mit Recht. Neben dem doch nur physisch zu verstehenden himmlischen Licht und der ungehemmten Bewegung wird allein Sättigung an Geisterspeise d. h. an der durch die Todtenopfer den Seelen zufliessenden Nahrung erhofft und dazu „Freude und Wonne, Genuss und Geniessen“: welche Worte in ihrer unbestimmten Allgemeinheit den Schein, aber doch auch eben

---

1) Yama, s. unten.

2) Mit „Geisterspeise“ ubersetze ich *svadhā*, das gewöhnliche Wort für die den Todten dargebrachte Nahrung. Ich betrachte es als identisch mit *svadhā* „Selbstbestimmung“: die freie Bewegung, das ungehemmte Thun der Seelen — etwa vergleichbar der Bewegung des somaholenden Adlers welcher *acakrayā svadhayā* (Ṛv. IV, 26, 4) die Luft durcheilt — beruht auf dem Genuss der Geisterspeise und ist in dieser verkorpert. Zum Herrn der Wesen kommen die Manen und bitten ihn um ihr Theil am Weltdasein. Er spricht zu ihnen: „Monat fur Monat soll euch Speise zukommen; die *svadhā* soll euch gehoren: Gedankenschnelle soll euch gehören: der Mond soll euer Licht sein“ (Ṣatap. Br. II, 4, 2, 2). — Dass übrigens das Wort *svadhā* zu technischer Bedeutung gelangt ist, wird durch den Anklang an *svāhā*, den an die Gotter sich richtenden Opferruf, befordert worden sein.

nur den Schein reinerer Geistigkeit erwecken können, während in der That an durchaus derbe Freuden zu denken sein wird[1]). Auch von der frischen, wilden Kriegerlust, wie sie etwa das Jenseits der nordischen Helden erfüllt, ist hier nichts zu spüren; Alles in diesem Brahmanenhimmel trägt den Character des trägen, übersinnlich-sinnlichen Geniessens.

Herrscher im Reich der Seligen ist des Vivasvant Sohn Yama[2]), von dem der Atharvaveda sagt, dass er „starb der Erste der Sterblichen, hinging als Erster in jene Welt" (XVIII, 3, 13). Wir haben hier den bei den verschiedensten Völkern der Erde wiederkehrenden mythologischen Typus des Oberhaupts der Seelen, welchen in die Personification von Naturerscheinungen wie der untergegangenen Sonne oder des Mondes zu verflüchtigen ich für vollkommen verfehlt halte[3]). Es ist wahrscheinlich, dass es einen bis in die indoiranische Zeit zurückgehenden Mythus gegeben hat, nach welchem ein urweltliches Zwillingspaar, Yama „der Zwilling" mit seiner Schwester Yamī (bei den Iraniern Yima mit Yimeh) das Menschengeschlecht erzeugt hat. Yamas Wesen als „Erster der Sterblichen", seine in seinem Namen ausgesprochene Natur als Zwilling und endlich jenes Ṛgvedalied (X, 10), welches ihn von der Schuld des Incests mit seiner Schwester zu reinigen sucht und eben dadurch die Vorstellung von einem solchen Incest als vorhanden erweist: alles dies greift in einander und führt zur Annahme eines solchen Mythus[4]). Der Erzeuger des sterblichen Geschlechts wurde

---

[1]) Man beachte Muirs treffenden Vergleich der Ausdrucksweise von V. 11 unsrer Stelle mit Taitt. Br. II, 4, 6, 6 (vgl. Zimmer S. 413). Instructiv ist auch die Vergleichung einer späteren Schilderung des Eingehens zur Himmelswelt Kaush. Up. I, 4.

[2]) Zu Vivasvant und Yama vgl. oben S. 122. 275 fg.

[3]) Ich stimme hier ganz mit E. H. Meyer, Indogerm. Mythen I, 232 überein.

[4]) Vgl. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman* 106. Die entgegen-

dann vielleicht schon in indoiranischer Zeit als König des goldnen Zeitalters vorgestellt, in dem es nicht Alter und Tod, nicht Hitze und Kälte, nicht Mangel und Leidenschaft gab: zwar der Veda weiss davon nichts[1]), aber die avestischen Zeugnisse von Yima des Vīvanhvant Sohn treten in die Lücke ein. Und wie in der hesiodischen Sage von den fünf Weltaltern die Menschen des goldnen Geschlechts nach dem Tode zu besonders mächtigen Dämonen werden, so lebt im Avesta das Reich Yimas als ein Reich seliger, weiser Sterblicher fort, in ein weltentrücktes Wunderland versetzt. Wir überschreiten die Grenzen des Beweisbaren, aber nicht der berechtigten Vermuthungen, wenn wir hinter diesen Vorstellungen einen Glauben der arischen Zeit zu erkennen meinen, dass die Seelen derer, die in der goldnen Zeit auf Erden mit Yama gelebt haben, auch im Jenseits den König als die Nächsten umgeben, eine Art Adel unter den Hingeschiedenen bilden[2]).

---

stehenden Darlegungen E. H. Meyers (Indog. Mythen I, 229 ff.) scheinen mir verfehlt: das Lied Ṛv. X, 10 lässt sich nicht so weginterpretiren wie dieser Gelehrte versucht. Auch ist dasselbe nicht das einzige im Ṛv., welches des Paares Yama-Yamī gedenkt: es ist gezwungen, die Anspielung auf dasselbe in X, 17, 1. 2 abzuleugnen (s. über diese Stelle jetzt Bloomfield, *Journ. Amer. Or. Soc.* XV. 172 fgg.). — Meyers Erklärung von Yama „dem Zwilling" als der Seele d. h. dem *alter ego* des lebenden Menschen ist geistvoll, aber der indischen und so viel ich sehe auch der iranischen Vorstellungswelt fern liegend, während ich schlechterdings keinen Grund entdecken kann, die nächstliegende, von der Tradition an die Hand gegebene Auffassung des Zwillingspaars aufzugeben.

1) Vielleicht war es der heikle Punkt des Incestes, der im Veda das Zurücktreten Yamas ausser in seiner Rolle als Todtengott und das Ueberwiegen seiner Doublette Manu als des ersten Menschen veranlasst hat.

2) Vgl. oben S. 278 Anm. 1 über die Angiras als Umgebung des Yama. — Wenn im Todtenliede Ṛv. X, 14, 15 neben Yama die alten hingegangenen Ṛshis „die Pfadbereiter" angerufen werden, liegt darin nicht, dass wie Yama (X, 14, 1) so auch Jene gemeinsam mit ihm die Eröffner des Pfades in's Jenseits für die Menschen gewesen sind?

Den Schauplatz des seligen Lebens bei Yama verlegt schon der Ṛgveda, wie die oben mitgetheilte Stelle zeigt, in den Himmel. Nicht alle Väter weilen dort — wir werden hierauf zurückzukommen haben —, aber die vornehmste Wohnstätte der Väter ist diese. Bald ist von den höchsten Lichtregionen (s. oben) oder der höchsten Himmelsdecke (Ṛv. X, 14, 8) die Rede, bald von der Mitte des Himmels (15, 14) oder dem Schooss der röthlichen Morgenröthen (15, 7). Der Atharvaveda, der auch von der höchsten Welt (XI, 4, 11), dem dritten Firmament (IX, 5, 1. 8; XVIII, 4, 3), dem Rücken des Firmaments (XVIII, 2, 47), der lichten Welt (IV, 34, 2) spricht, beschreibt die Lage der Väterwelt am genauesten in folgendem Verse (XVIII, 2, 48): „Der Wasserreiche — so heisst der unterste Himmel, der Myrthenreiche der mittelste; der dritte heisst der Oberhimmel, in welchem die Väter sitzen.“ Innerhalb der Himmelswelt giebt es besonders bevorzugte Stätten als Lohn allerhöchster Verdienste. So vornehmlich die Sonne[1]): „Hoch am Himmel stehen, die reiche Opfergaben gespendet haben; die Rossespender weilen bei der Sonne“ (Ṛv. X, 107, 2). „Die durch Askese zur Sonne gelangt sind . . . die Weisen, tausendfacher Wege kundig, welche die Sonne bewachen“ (X, 154, 2. 5).

Zur weiteren Ausmalung der himmlischen Glückseligkeit haben uns schon die oben mitgetheilten Verse an Soma (S. 531 fg.) einige Züge geliefert. Die sonstigen Aeusserungen des Ṛgveda wie des Atharvaveda stehen damit ganz im Einklang. Irdische Unvollkommenheit ist abgethan: das bedeutet nicht innere Erhebung zu ethischen Idealen, sondern Beseitigung körperlicher Gebrechen; die Seligen „haben die

---

[1]) Siehe Bergaigne *Rel. védique* I, 82 fg. Die hier berührte Vorstellungsweise ist meines Erachtens vollkommen verständlich, auch ohne dass man sie mit Bergaigne — was grossen Bedenken unterliegt — an die Idee von der Vereinigung des Agni mit der Sonne anknüpft.

Krankheit ihres Leibes hinter sich gelassen; sie sind nicht lahm, nicht krumm von Gliedern"[1]). Sie verkehren droben nicht mit Yama allein, auch mit den himmlischen Göttern. „Beide Könige", so wird bei der Bestattung dem Todten nachgerufen, „die an der Geisterspeise sich erfreuen, Yama sollst du sehen und den Gott Varuṇa" (Ṛv. X, 14, 7) — Varuṇa wohl als den Vornehmsten der Götter, die in den himmlischen Lichtregionen herrschen, vielleicht auch als den höchsten Kenner der Schuldigen und der Sündlosen. Anderswo ist die Rede von den Seligen, welche Wagengenossen Indras und der Götter sind (Ṛv. X, 15, 10). Yama zecht unter einem wohlbelaubten Baum zusammen mit den Göttern; dort erschallen Lieder und Flötenspiel (Ṛv. X, 135, 1. 7); gewiss sind auch die Seligen als Theilhaber an diesem festlichen Treiben zu denken; Soma trinken die Einen, Andre Honig oder geschmolzene Butter (X, 154, 1).

Eine Hauptquelle ihrer Genüsse sind die Spenden, die ihnen bei der Bestattung wie bei späteren Todtenfeiern mitgegeben oder von der Erde nachgesandt werden, Speise und Trank, Kleider und Salben[2]); eine andre ist der in's Jenseits ihnen folgende Lohn der Werke, die sie im Erdenleben gethan haben, ihrer Opfer und frommen Gaben (*ishṭāpūrta*). Schon der Ṛgveda (X, 14, 8) lässt die Seligen droben ihre „Opfer und Gaben" wieder antreffen, und der Atharvaveda ist voll von Ausmalungen der Segensströme, in welche sich im Jenseits diese oder jene hienieden den Priestern mitgetheilte Gabe für den Geber verwandeln wird[3]). Wir

---

[1]) Av. III, 28, 5; VI, 120, 3.

[2]) Man vergleiche z. B. Av. XVIII, 4, 32 fgg., wo die Vorstellung ausgeführt ist, dass die bei der Bestattung dem Todten hingestreuten Getreide- und Sesamkörner im Jenseits als bunte Milchkühe, die beim Melken gut still halten (das Getreide), mit ihren Kälbern (dem Sesam) ihm nahen sollen.

[3]) Von da ist nur ein Schritt weiter zu der den Buddhisten geläufigen

hören von eignen Ceremonien, durch welche bei der Spendung eines gewissen Milchbreis an die Brahmanen der damit verknüpfte Himmelslohn versinnbildlicht wurde. „Mit Teichen von Butter, mit Ufern von Honig, mit Branntwein statt Wasser, voll von Milch, von Wasser, von saurer Milch: solche Ströme sollen dir alle fliessen, honigsüss schwellend in der Himmelswelt, Lotusteiche von allen Seiten dich umgeben": auf diese Belohnungen wurde dem freigebigen Spender eine Art von concreter Anweisung ertheilt, indem man nach den verschiedenen Himmelsgegenden hin kleine Teiche und Ströme mit den bezeichneten Flüssigkeiten construirte[1]).

Eine andre Aussicht, die dem Geber eben jenes Milchbreis für das Jenseits eröffnet wurde, mag diese Schilderung des vedischen Paradieses beschliessen: „Nicht verbrennt das Feuer[2]) ihr Glied; viel Weibsvolk giebt es für sie in der Himmelswelt . . . nicht raubt Gott Yama ihnen den Samen."

Die Hölle. Steht dem Himmel des vedischen Glaubens eine Hölle gegenüber? So viel zunächst ist klar, dass schon für den Ṛgveda der Himmel eine Welt nur der Frommen (*sukṛtām uloka*), der „durch Kasteiung zur Sonne Gelangten"[3]), der todesverachtenden Helden[4]), der Opferer, der freigebigen Spender, den Uebelthätern also verschlossen ist. „Wo die sitzen, die Gutes gethan haben, wo die hingegangen sind, dorthin möge Gott Savitar dich bringen" (Ṛv. X, 17, 4), rief man dem Verstorbenen nach. Dass da, wo die Vorstellung

---

Vorstellung, dass man die armen Seelen, welche die Strafe ihrer Sünden erleiden, erleichtern oder befreien kann, indem man in ihrem Namen frommen Mönchen eine Gabe giebt und ihnen deren Himmelslohn zuweist. Das Petavatthu besteht zum grossen Theil aus Geschichten, die auf diese Pointe hinauslaufen.

[1]) Av. IV, 34; Kauś. Sūtra 66, 6 fgg.

[2]) Bei der Bestattung. Av. IV, 34, 2. 4.

[3]) Ṛv. X, 154, 2.

[4]) Daselbst V. 3.

des Fortlebens sich zu der einer jenseitigen Belohnung irdischer Tugenden ausgestaltet hatte, auch der Gedanke an eine Bestrafung irdischer Verschuldungen im Jenseits auftauchen musste, dass dieselbe Phantasie, welche den Guten, den Freunden die lichten Höhen in Bereitschaft hielt, auch für die Bösen, die Feinde über dunkle Tiefen verfügt haben wird, ist eine Consequenz, der sich kaum ausweichen lässt. Um von ferner stehenden Völkern zu schweigen — man erinnere sich, wie im Avesta in genauester Entsprechung die Schicksale der Seele des Guten und des Bösen, der Weg der einen in die Himmelswelt, der andern in die Höllenwelt verlaufen: mag man hier noch so viel von den Einzelheiten auf die bekannte Neigung der avestischen Theologen zu gleichmässig schematisirender Ausgestaltung der lichten und der dunkeln Welthälfte schieben wollen, den Grundzügen nach ist die ganze Vorstellungsweise doch das nothwendige Product innerer Consequenz; sie kann auch sehr wohl, was allerdings nur vermuthet werden darf, aus der Zeit der arischen Gemeinsamkeit stammen. Man hat versucht, die Vorstellungen von Hölle und Hollenstrafen zu vermeiden, indem man die Lehre des ältesten Veda dahin formulirt hat, dass Unsterblichkeit eine freie Gabe des Himmels sei, und dass für den, der diese Gabe nicht empfängt, der leibliche Tod allem Dasein ein Ende mache[1]). Mir scheint dies ganz missverständlich. Nicht Yama oder sonst ein Gott schenkt dem Sterbenden das Fortleben, sondern nach uralter, in die Zeiten der Wildheit zurückreichender Vorstellungsweise versteht sich das Fortleben von selbst; von den Göttern konnte nur gehofft oder gefürchtet werden, dass sie ihre Gnade oder ihren Zorn an der fortlebenden Seele bethätigen würden.

Erwarten müssen wir danach im Veda den Glauben an eine Hölle ohne jede Frage. Wie stellen sich nun dazu die

---

[1]) So Roth, *Journal Amer. Or. Soc.* III, 345.

Aeusserungen der Texte? Ueber die jüngeren Veden kann kein Zweifel sein; in ihnen allen ist jener Glaube deutlich vorhanden. Bedenken kann man nur in Bezug auf den Ṛgveda haben. Aber auch hier fehlen, wie schon von mehreren Seiten hervorgehoben worden ist[1]), die Zeugnisse doch nicht ganz. Zwar wird man kaum viel Gewicht auf die Vorstellung von Yamas beiden wegebewachenden, vieräugigen, buntgescheckten Hunden (Ṛv. X, 14, 10. 11) legen dürfen[2]), an welchen glücklich vorbeizukommen den Todten bei der Bestattung angewünscht wird. Es ist ja möglich, dass diese Hunde nach der Vorstellung des ṛgvedischen Dichters die Bösen vom Eingang in das Reich der Seligen fernzuhalten hatten, aber sie können sehr wohl auch in einen Vorstellungskreis hineingedacht werden und aus einem solchen überkommen sein, der die Todten ohne Unterschied von Gut und Böse in einem allgemeinen Hades sich sammeln liess: wo sie dann eben nur zu dem ganzen Apparat gespenstischer Schrecknisse gehörten, die den Uebergang vom Erdenleben in die Welt des Dunkels umgaben[3]). Einige andre Zeugnisse indessen für den Höllenglauben im Ṛgveda können nicht ohne Gewaltsamkeit beseitigt werden. „Indra und Soma, schleudert die Missethäter in den Kerker[4]), in haltloses Dunkel[5]): dass von dort auch nicht Einer wieder herauskommt, so soll eure

[1]) Siehe namentlich Zimmer, Altindisches Leben 418 fg.; Scherman, Romanische Forschungen V, 569 fg; Indische Visionslitteratur 122 fgg.

[2]) Vgl. oben S. 474 Anm. 4. Man erinnere sich an die Hunde, welche im zarathustrischen Glauben die Cinvatbrücke bewachen (Vend. 13, 9).

[3]) Die sprachliche und geschichtliche Zusammenstellung dieser Hunde mit dem Kerberos halte auch ich für ein Wagniss von wenigstens zweifelhafter Berechtigung: vgl. Rohde, Psyche I, 280 A. 1.

[4]) Wörtlich: in die Umhüllung oder Umschliessung (*vavra*). Das Wort wird öfters von dem Felsverschluss gebraucht, aus dem Indra etc. die Kühe befreit.

[5]) Derselbe Ausdruck „haltloses Dunkel" kehrt I, 182, 6 in Bezug auf die bodenlose Tiefe des Meeres wieder.

grimmige Kraft sie bezwingen" (VII, 104, 3). „Unter den drei Erden allen soll er wohnen . . . der bei Tage und der bei Nacht Trug gegen uns sinnt" (das. V. 11). Und von der bösen Zauberin: „die Nachts hervorkommt wie eine Eule, mit Trug ihren Leib verhüllend, die möge hinabstürzen in die unendlichen Kerker[1])" (das. V. 17). — Die Ausdrücke dieser Stellen sind doch zu positiv, um auf blosse Vernichtung gedeutet zu werden. Der letzten von ihnen stellt sich ein Vers des Atharvaveda (II, 14, 3) an die Seite, der alle Zauberinnen in „jenes Haus dort unten" verwünscht. Es muss an eine finstre Tiefe gedacht sein, aus der die Verstossenen an das Licht entrinnen wollen und entrinnen würden, wenn nicht der feste Verschluss und der starke, lastende Grimm der Götter sie bändigte. Man betrachte noch den folgenden Vers: „Die wie bruderlose Mädchen umherstreichen[2]), die schlechten Wandel führen wie Frauen welche ihren Gatten täuschen, die böse sind, falsch, unwahr, die haben sich jene tiefe Stätte geschaffen" (Ṛv. IV, 5, 5). Die „tiefe Stätte" (*padam gabhīram*) scheint doch, wenn man das Wort ungezwungen deutet, die Vorstellung des wohnenden Verweilens, also des fortdauernden Daseins einzuschliessen. Weniger deutlich sind einige andre Stellen, welche die Sünder oder die vom Unglück, vom göttlichen Zorn Verfolgten in die „Grube" (*karta*) stürzen lassen: dass damit etwas Bestimmteres gemeint ist, als ein Ende mit Schrecken, wird kaum zu erweisen sein. Die Stellen sind die folgenden: „Schützt uns, ihr Götter[3]), dass der Wolf uns nicht verschlingt[4]),

---

[1]) Dasselbe Wort wie eben (S. 538 Anm. 4). Das Gefangniss kann als unendlich gedacht werden: Gefangniss bleibt es, sofern es gegen die Welt des Lebens verschlossen ist.

[2]) So übersetzt mit Recht Pischel, Ved. Studien I, 299.

[3]) Die Ādityas sind angeredet.

[4]) Man hat hier an Unterweltswölfe gedacht: ohne jeden Grund. Der Wolf ist häufig das Symbol der dem Menschen auflauernden, ihn uber-

schützt uns, dass wir nicht in die Grube fallen“ (II, 29, 6). „Der Hüter der Ordnung . . . er der Wissende[1]) blickt über alle Welten hin; die ihm nicht wohlgefällig sind, die Ungehorsamen schleudert er in die Grube[2]). Das Gewebe der Ordnung ist in der läuternden Seihe[3]) ausgespannt, an der Spitze der Zunge durch Varuṇas Kunst. Die Weisen haben hinstrebend es erreicht; hier soll der Kraftlose in die Grube fallen“ (IX, 73, 8. 9). — Am wenigsten Verlass ist auf solche Stellen wie die an Indra gerichtete Anrufung, den Feind „in's untere Dunkel“ gelangen zu lassen (X, 152, 4). So konnte Jeder sprechen, der dem Feinde Tod und Verderben wünschte; dass er an die Hölle glaubte, folgt daraus nicht. Man halte den Vers etwa neben folgende des Atharvaveda. Aus einem Liede zur Errettung eines Kranken: „Dort sterben sie nicht, nicht gelangen sie zum untersten Dunkel; Alles lebt dort, Rind und Ross, Mensch und Thier, wo dies heilige Wort gesprochen wird, eine Schutzwehr zum Leben“ (VIII, 2, 24. 25): hier handelt es sich doch unzweifelhaft um das Bewahrtbleiben vor dem Tode, nicht vor der Hölle. Ebenso in einem ähnlichen Liede: „Komm hervor aus der Tiefe des Todes, aus dem schwarzen Dunkel“ (V, 30, 11). Im Todtenritual in Bezug auf die bei der Verbrennung der Leiche geschlachtete Kuh: „Ich sah das junge Weib (d. h. die Kuh), das da geführt wird, die lebende herumgeführt für die Todten. Wie sie mit tiefem Dunkel bedeckt war, da führte ich sie

---

fallenden Mächte. So ist auch die von ihrem Urheber (Scherman, Rom. Forsch. V, 570: Ind. Visionslitteratur 127) selbst als sehr gewagt bezeichnete Vermuthung abzulehnen, dass das Feuer IV, 5, 4 und VII, 59, 8 das höllische Feuer ist.

1) Wahrscheinlich ist Soma gemeint.

2) Vgl. I, 121, 13 (an Indra): „Ans andre Ufer der neunzig Ströme sie schleudernd hast du die Unfrommen in die Grube gestürzt“.

3) Dem Sieb aus Schafhaar, das bei der Somabereitung eine Hauptrolle spielt und zu mancherlei mystischen Phantasien Anlass giebt.

von Ost nach West" (XVIII, 3, 3[1])). Ueberall ist das Dunkel das des Todes; jene ṛgvedische Anrufung auf das Dunkel der Hölle zu beziehen haben wir also kein Recht.

Man sieht, es ist sehr wenig, was wir über den Höllenglauben der ältesten Zeit hören. Es scheint, dass es im Ganzen einem späteren Zeitalter vorbehalten war, die Phantasie durch jene schreckenvolle Ausmalung der Höllenqualen zu erschüttern, wie sie von den Buddhisten mit Vorliebe betrieben wurde und von welcher der Atharvaveda (V, 19, 3) in dem Bilde der in Blutströmen sitzenden, ihr Haar verzehrenden Sünder, welche auf Erden einen Brahmanen beleidigt haben, einen ersten Vorschmack giebt. In den Göttern, welche bei den von der alten vedischen Poesie verherrlichten Opfern die Hauptstelle einnahmen, sah man vielmehr Spender irdischen Segens als die Verwalter dunkler, jenseitiger Pein. Und auch für die Sprüche, die bei der Bestattung des frommen Opferers gesprochen wurden, - unsre Hauptzeugnisse für den Glauben an jenes Leben, lag der Anlass kaum nahe, der Hölle, vor der man sich im Besitz seiner guten Werke sicher fühlte, zu gedenken. Vielleicht würde sich doch in diesen Sprüchen ein bestimmteres Eingehen auf die grosse letzte Entscheidung über das jenseitige Schicksal der Seele zeigen, wenn man sich diese Entscheidung in der Gestalt eines Gerichts, dem Jeder sich unterwerfen muss, gedacht hätte. Aber dass man schon in alter Zeit ein solches förmliches Todtengericht annahm, ist zweifelhaft und kaum wahrscheinlich[2]). In einem vedischen Ritual (Taitt. Âr. VI, 5, 13) heisst es: „Beim König Yama, des Vivasvant Sohn, scheiden sich die Menschen, die der Wahrheit hienieden treu sind und die Un-

---

[1]) Vgl. Kauṣika Sūtra 81, 20. Im Text lese ich *jīvām mṛtebhyaḥ* (vgl. Taitt. Âr. VI, 12, 1).

[2]) Aus dem Ṛgveda konnte noch am ersten X, 12, 8 in dieser Richtung gedeutet werden.

wahres reden“: aber dass diese Scheidung durch ein Gericht vorgenommen wurde, liegt in den Worten nicht[1]). Die Götter kennen Unschuldige und Schuldige und senden Jeden an seinen Ort: diese einfache Vorstellung mag jenem Zeitalter genügt haben. —

Versuchen wir hier nun auf das Ganze sehend für den Character des vedischen Unsterblichkeitsglaubens einen Ausdruck zu finden, die Bedeutung dieser Himmelshoffnungen und Höllenfurcht für Cultus und Leben zu messen.

Die Güter, von denen man weiss, sind materielle Güter — Gesundheit, Genuss, Reichthum, Macht des Einzelnen und des Geschlechts: darum kann auch das Jenseits keine andern als materielle Freuden und Leiden der Seele bringen, die sich auch im Tode nicht von der Körperlichkeit trennt, an der darum alle Bedürfnisse und Gewohnheiten des körperlichen Lebens haften bleiben. Zwar die Phantasie hat den weiten, luftigen Spielraum des Jenseits benutzt, um in der Hölle und vornehmlich in dem, wie es scheint, sie viel angelegentlicher beschäftigenden Himmel das Bild von Leiden und von Glückseligkeit zur äussersten ihr erreichbaren Höhe zu steigern, aber diese Höhe erhebt sich bei dem Himmelsideal des Veda doch kaum über das Niveau eines in die Lichtwelt hinaufverlegten Schlaraffenlandes mit unerschöpflichen Bächen von Milch und Honig und nicht minder unerschöpflichen Haremsfreuden. Das Abthun aller Unvollkommenheit, das man erwartet, bedeutet doch allein die Befreiung des jenseitigen Leibes von allen körperlichen Ge-

---

[1]) Natürlich brauchen auch die koniglichen Beisitzer (*rājānaḥ sabhāsadaḥ*) Yamas, von denen Av. III, 29, 1 die Rede ist, nicht als Todtenrichter gedacht zu werden. Gesagt wird von ihnen nur, dass sie von dem Lohn der guten Werke, der dem Todten als sein Besitz in's Jenseits folgt, einen Tribut erheben. — Wie in Ṛv. X. 14, 11 eine Hindeutung auf einen Richterspruch Yamas gefunden werden kann (Scherman, Visionslitteratur 152 fg.) ist mir unverstandlich.

brechen und damit die Herstellung vollster Genussfähigkeit; die Vereinigung mit den Göttern bedeutet vergnüglichen Verkehr bei Musik und vollen Bechern: Freuden und Wünsche ferner, blasser Zukunft, die von den greifbaren Freuden, den dringlich gegenwärtigen Wünschen des täglichen Lebens ganz verdunkelt werden. An den nicht häufigen Stellen, an denen im Veda — ausserhalb der dem Begräbnissritual und dem Todtencult gewidmeten Abschnitte — vom Jenseits die Rede ist, steht ganz bedenklich das Motiv von dem Himmelslohn dessen, der den Priestern reichlich spendet, und von den Höllenstrafen dessen, der den Priestern Böses thut, im Vordergrunde. In den Gebeten spielt der Tod hauptsächlich nur die Rolle, dass man ihn seinen Feinden anwünscht, sich selbst aber ein langes Leben von hundert Herbsten. Im Cultus — wenn wir von den mit den Culthandlungen verbundenen Gaben an die Priester absehen — kommt die Zeit für das Heil im Jenseits zu sorgen vor Allem beim Begräbniss: da hebt die kleinliche Sorge dafür an, dass Agni dem Leib keinen Schaden thun, dass er und Soma alle Verletzungen, die Krähe und Ameise dem Todten zugefügt, heilen möge, dass jeder Ritus gebührend vollzogen werde die Seele an den rechten Ort gelangen zu lassen. Welche Wandlungen von hier bis zu den Stimmungen, die in den Zeiten des altbuddhistischen Mönchthums indische Seelen erfüllten, wo das Leben die Vorbereitung für den Tod war, durchstrahlt von dem Gedanken an den Triumph der Ewigkeit über alles Vergängliche.

Spuren älterer Formen des Seelenglaubens.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der vedische Glaube den wir geschildert haben, an eine Himmelswelt und an das Dunkel der Hölle, im Wesentlichen aus der Zeit der indoiranischen Volksgemeinschaft mit der offenbar schon damals hervortretenden priesterlich-theologischen Durchtränkung der

religiösen Vorstellungen herstammt. Ihn noch weiter zurückzudatiren, einen Besitz der ungetheilten Indogermanen in ihm zu vermuthen, haben wir keine Ursache. Ueberhaupt stellt dieser Glaube, so sehr er bemessen an den Maassstäben der höchst entwickelten religiösen Bildungen den Stempel geistiger Kindheit an sich zu tragen scheint, doch in der That, wie wir nicht bezweifeln können, eine vergleichsweise junge Form der Gedanken des Menschengeschlechts über das Jenseits dar. Nun gilt es wie von allem religiösen Wesen so erfahrungsmässig ganz besonders von den auf Tod und Jenseits bezüglichen Vorstellungen und Gebräuchen, dass kaum jemals und irgendwo Neubildungen zur Herrschaft gelangt sind, die nicht vielfach hinter ihrer nur halb bedeckenden Umhüllung den Untergrund des Aeltern durchblicken liessen. Sollte dies Verhältniss, neuerdings für den Glauben des homerischen Griechenland überzeugend nachgewiesen[1]), nicht auch für den Veda zutreffen? Ich glaube, dass diese Frage bejaht werden darf.

Zuvörderst möchte ich als, wie mir scheint, solchen Spuren älterer Vorstellungen zugehörig einige Aeusserungen berühren, welche den Weg des hingeschiedenen Frommen in sein künftiges Dasein betreffen. An manchen Stellen wird dieser Weg in der That so aufgefasst, wie es für den Himmelsglauben das Natürliche ist: die Seele erhebt sich durch das Luftreich zum Himmel, wobei es nahe liegt dem Feuer oder den Feuern, welche die Leiche verbrennen, eine Rolle als Führer oder Begleiter anzuweisen. So sagt Āṣvalāyana in seiner Darstellung des Verbrennungsrituals (Gṛhya IV, 4), dass wenn von den drei zugleich angezündeten Opferfeuern das östliche die Leiche zuerst erreicht, man wissen möge, dass das Feuer die Seele in der Himmelswelt eingeholt hat: wenn das westliche, in der Luftwelt, wenn das dritte süd-

[1]) In Rohdes Psyche.

liche, in der Menschenwelt. Der Weg der Seele geht also von der irdischen Umgebung der Leiche durch die Luft zum Himmel empor. Aehnlich lässt der Atharvaveda (XVIII, 2, 22) die Maruts, die luftdurchstürmenden Windgeister, die Seele hinaufführen. Aber derartigen Stellen steht eine Reihe andrer entgegen, in denen der Weg der Seele — es handelt sich nicht etwa um Seelen von Missethätern — deutlich als ein in die Tiefe führender gedacht ist. Mehrfach wird von diesem Wege der Ausdruck „abschüssige Bahn" (*pravat*)[1] gebraucht. Von Yama, der als der Erste in jene Welt hinübergegangen, heisst es, dass er „hingegangen ist die weiten abschüssigen Bahnen entlang, Vielen einen Pfad erspäht hat" (Ṛv. X, 14, 1), dass er „als der Erste sich auf die abschüssige Bahn begeben hat" (Av. VI, 28, 3). „Auf Furthen[2]) kommen sie hinüber über die weiten abschüssigen Bahnen, wo die Opferer, die Frommen gehen" (Av. XVIII, 4, 7). Lässt der stehend wiederholte, offenbar in diesem Zusammenhang altererbte Ausdruck nicht auf eine Vorstellungsweise schliessen, nach welcher Yamas Reich keine Himmelswelt sondern wie der homerische Hades eine Unterwelt war? Man hat den Eindruck, dass Āṣvalāyana, den wir eben das Aufsteigen der Seele zum Himmel beschreiben sahen, den Widerspruch dieser Auffassung und einer entgegengesetzten aus dem Wege zu räumen bemüht ist, wenn er nach den mitgetheilten Aeusserungen fortfährt: „Wird der Todte von einem der dies weiss verbrannt, so geht er zusammen mit dem Rauch

---

[1]) Pischels (Ved. Stud. II, 63 fgg.) Behandlung dieses Worts überzeugt mich nicht.

[2]) Also fliesst dort, wie auch Scherman (Ind. Visionsliteratur 112 fg.) bemerkt hat, Wasser. Man vergleiche den Vers, mit welchem man auf dem Grabmal des Verstorbenen Rohr niederlegt: „Dies Rohr besteige als Fahrzeug; auf dem Rohr gehe den Weg; mit dem Rohrfahrzeug fahre hin, fahre vorwärts, fahre hinauf" (Taitt. Ār. VI, 7, 2). — Die späteren Vorstellungen vom Todtenfluss Vaitaraṇi sind bekannt.

(des Scheiterhaufens) zur Himmelswelt: das ist bekannt. Nordöstlich vom Āhavanīya-Opferfeuer grabe man eine knietiefe Grube und lasse eine Avakā, d. h. eine Śīpālapflanze[1]) hineinlegen. Von dort geht (die Seele) aus und geht zusammen mit dem Rauch zur Himmelswelt: das ist bekannt.“ Also in die Aufwärtsbewegung der Seele wird ein auf die Erdtiefe, die Unterwelt deutender Zug eingeschoben. Liegt nicht dieselbe Vorstellung vor, wenn häufig den Pfaden oder den Welten wo die Götter wandeln (*devayāna*) die wo die Väter wandeln (*pitṛyāṇa*), die „tiefen Pfade, auf denen die Väter wandeln“ (Av. XVIII, 4, 62) gegenübergestellt werden? Und fühlt man nicht, dass das Bild des furchtbaren Weges, auf dem Yamas Hunde den Seelen auflauern (z. B. Av. VIII, 1, 9. 10), in eine andre Scenerie hineingehört als in die des Aufsteigens zum höchsten, leuchtenden Firmament?

In denselben Zusammenhang haben wir es zu stellen, wenn der Yajurveda, wo im Opferritual eine Grube vorkommt, diese als „Sitz der Väter“, „Welt da die Väter sitzen“ zu benennen pflegt[2]); sodann wenn es in einem Zaubergebet um die Rettung eines dem Tode Nahen heisst: „Heraus habe ich dich gerissen von der unteren Erde zur oberen: da mögen dich Aditis Söhne behüten, beide Sonne und Mond“ (Av. VIII, 2, 15): der Aufenthalt der Todten ist hier also als eine „untere Erde“ gedacht, die von Sonne und Mond nicht be-

---

[1]) Eine Wasserpflanze, die im Ritual häufig als Ausdruck dafür erscheint, dass ein Feuer — in diesem Fall das des Scheiterhaufens — verlöschen und frische Kühle an seine Stelle treten soll. Siehe Bloomfield, *American Journal of Philology* XI, 346 fgg.; vgl. oben S. 480.

[2]) Siehe z. B. Taitt. Saṃh. I, 3, 6, 1; VI, 3, 4, 2; vgl. auch Śatap. Br. III, 6, 1, 13; V, 2, 1, 7. Wie Vāyu Herr der Luft, der Sonnengott Herr des Himmels, so ist Yama Herr der Erde: Pāraskara I, 5, 10. — Es sei auch an die oben (S. 467 fg.) dargestellten Observanzen erinnert, welche auf dem Zusammenhang der Erde mit dem Tod und den Todten zu beruhen scheinen.

schienen wird. Schon an einem früheren Orte (S. 540) führten wir eine Anzahl von Stellen auf, welche die Welt des Todes — ohne jede Beziehung auf Hölle und Höllenstrafen — als das Dunkel, das unterste Dunkel bezeichnen: ständen diese für sich allein, könnte man über ihre Tragweite zweifelhaft sein; mit Rücksicht auf den ganzen Kreis der hier beigebrachten Aeusserungen aber wird man doch dazu neigen, sie in Verbindung mit einer alten Anschauung zu bringen, die in Yamas Reich nicht eine Welt der Seligen im Himmel, sondern eine unterirdische, den Guten und Bösen vermuthlich ohne Unterschied sich eröffnende Schattenwelt sah[1]), ein dem „Götterreich" (*devaloka*) gegenüberstehendes „Reich der Väter" (*pitṛloka*), dessen Thor nicht im Nordosten, der Region der Götter, sondern im Südosten[2]) liegt.

Greifen wir aus dem Veda in das Avesta hinüber, so tritt dort, wie mir scheint, das nicht himmlische Wesen von Yamas Reich noch deutlicher hervor. Der Veda lässt die Seele im Reich des himmlischen Lichts „beide Könige schauen, Yama und Varuṇa den Gott". Das Avesta weiss auch von dem Lichtparadies, in welchem die Seele die Gemeinschaft

---

[1]) Dass an dem Begriff von Yamas Welt nicht mit unabänderlicher Festigkeit die Vorstellung von Licht und Seligkeit hing, zeigen auch Stellen wie Av. II, 12, 7, wo der Dichter oder richtiger Zauberer seinen Feind an „Yamas Sitz" hinwünscht. Man berücksichtige in diesem Zusammenhang auch die unten beim Begräbnissritual aufzuführenden Stellen, die von der Erdtiefe als dem von Yama für den Todten bereiteten Sitz, als seiner Zufluchtsstätte sprechen; ferner die Aeusserung eines Brāhmaṇatextes, welche die Todten an den Wurzeln der Pflanzen ihr Wesen treiben lässt (S. 582).

[2]) Ṣatapatha Brāhm. XIII, 8, 1, 5. Die regelmässige Himmelsgegend der Väter ist der Süden, vgl. Ṛv. X, 15, 6; 17, 9; oben S. 335 Anm 3. 342. Diese Vorstellung wird von Kern (Der Buddhismus I, 359) wohl mit Recht darauf zurückgeführt, dass die Sonne sich um die Zeit der kürzesten Tage, in der den Seelen heiligen Zeit, im südlichsten Punkte ihrer Bahn befindet.

mit Ahura (= Varuṇa der Inder) geniesst; nicht minder kennt das Avesta Yimas (= Yamas) Reich. Aber beide Vorstellungen sind hier durchaus getrennt. Das Reich Yimas liegt nicht im Himmel, sondern auf Erden, in den fabelhaften Fernen des Wunderlandes Airyana vaeja oder auch, wie einer der Texte sagt, unter der Erde; seine Bewohner sind nicht, wir dürfen unsrerseits sagen nicht mehr, die seligen Todten, sondern ein Geschlecht beglückter, mit langem Leben gesegneter Sterblicher: dass die Todten gemeint gewesen waren, hatte man vergessen und vergessen müssen, denn die Todten wohnten jetzt im lichten Himmel Ahuras.

Man kann den hier wie im Veda sich zeigenden Wandel der Vorstellungen vielleicht so ausdrücken, dass die Todten, denen ein Cultus ähnlich dem der himmlischen Götter gewidmet wurde, von den Göttern gleichsam attrahirt, wie diese zu himmlischen Wesen geworden waren. Die Wünsche für Macht, Glück, Herrlichkeit der hingegangenen Väter und für Macht, Glück, Herrlichkeit der eignen Seele nach ihrem Hinscheiden hatten sich, je mehr die Phantasie an diesen Problemen arbeitete, gesteigert. Der Glaube an die Seligkeit der himmlischen Götter hatte die Richtung gezeigt, in welcher sich die Hoffnungen für die menschliche Psyche befriedigen liessen; der Gedanke an das Recht frommer Werke auf ihren Lohn verlieh den Wünschen den Character von Ansprüchen; dazu kam, dass der Bestattungsritus des Verbrennens neben dem des Begrabens zu dem Wege nach unten auch einen Weg nach oben kennen gelehrt hatte. Ist es nicht verständlich, dass so das Todtenreich aus der Tiefe der Unterwelt oder aus der Ferne eines irdischen Fabellandes zur Himmelshöhe emporgestiegen ist?

Das Todtenopfer. Hatte bisher unsre Untersuchung überwiegend die Gebetsformeln zur Grundlage, mit welchen das vedische Alterthum die auf den Tod und die Todten bezüglichen Gebräuche begleitete, so müssen wir uns nun zu

diesen Gebräuchen selbst wenden: es scheint, dass die Todtenriten mit grosser Zähigkeit die Vorstellungen aus welchen sie hervorgegangen waren überlebt und so ein besonders gewichtiges Zeugniss von uralten Anschauungen über das Jenseits bewahrt haben.

Ich gebe dem Hauptinhalt nach die Beschreibung des theils zu festgesetzten Zeiten — um Neumond — theils bei besondern Gelegenheiten zu wiederholenden Todtenopfers nach der Darstellung des Gobhila (Gṛhya IV, 2. 3).

„In der südöstlichen Zwischengegend[1]) theilen sie[2]) einen Platz ab, der sich der Länge nach in derselben Richtung erstreckt. Eben dahin sollen sie bei der Vollziehung der Riten das Gesicht kehren". (Es wird nun beschrieben, wie das Opferfeuer an seine Stelle gebracht und die für die Todten bestimmte Speise zubereitet wird: eine Mischung von Reis und Fleisch[3]), dazu einige andre Opferspeisen. Dann lässt man drei Gruben graben, eine Spanne lang, vier Finger breit und ebenso tief; man streut Darbhagras auf dieselben. Brahmanen in ungerader Zahl setzen sich nieder, die bewirthet und beschenkt werden müssen; mit ihrer Erlaubniss vollzieht der Opferer Spenden an Soma den mit den Vätern Vereinten und an Agni den Beförderer der Todtenspenden. Ein Feuerbrand wird neben den Gruben hingelegt, um die bösen Dämonen, welche sich unter die Väter eingeschlichen haben könnten, zu vertreiben. Der Text fährt dann fort:) „Darauf ruft er die Väter herbei: ‚Kommt, ihr Väter, ihr Somafreunde, auf euren tiefen, alten Pfaden. Gebt uns hier schönen Besitz,

---

[1]) Zwischen Süden und Osten. Dies ist die den Manen heilige Richtung, vgl. S. 547.

[2]) Mit Matten oder dgl.

[3]) Das Fleisch, von einem vorangegangenen Thieropfer herrührend, hängt mit der speciellen Verbindung zusammen, in welcher Gobhila die Feier beschreibt; im Allgemeinen fällt es fort (vgl. Gobhila IV, 4, 1, Caland Altind. Ahnencult 114).

lasst uns Reichthum haben und unversehrte Mannen'. Dann soll er Wassergefässe bei den Gruben niedersetzen. Mit der linken Hand soll er das Wassergefäss fassen und es von rechts nach links über das Darbhagras in der östlichen Grube ausgiessen und den Namen des Vaters nennen: ,N. N. wasche dich, und die dir folgen und denen du folgst. Dir die Todtenspende!'[1]). Nachdem er Wasser berührt hat[2]), macht er es ebenso für die beiden Andern[3]). Mit der linken Hand soll er den Opferlöffel fassen, von der zusammengerührten Speise den dritten Theil abschneiden und es von rechts nach links auf dem Darbhagras in der östlichen Grube niederlegen und den Namen des Vaters nennen: ,N. N., das ist der Kloss für dich und die dir folgen und denen du folgst. Dir die Todtenspende!' Nachdem er Wasser berührt hat, macht er es ebenso für die beiden Andern. Wenn er die Namen nicht weiss, lege er den ersten Kloss nieder mit den Worten: ,Spende sei den Vätern die auf der Erde weilen!', den zweiten mit den Worten: ,Spende sei den Vätern, die in der Luft weilen!', den dritten mit den Worten: ,Spende sei den Vätern die im Himmel weilen!'[4]). Nachdem er sie niedergelegt hat, murmelt er: ,Hier, ihr Väter, erfreut euch; stürzt euch brünstig jeder auf sein Theil!' Dann dreht er sich weg[5]),

---

[1]) Bekannt ist die Vorschrift des Kleidemos, eine Grube zu graben westlich vom Grabmal und da hinein Wasser zu giessen mit den Worten: „Euch diese Abwaschung, die ihr sie braucht und denen sie gebührt". Ebenso dann Salbe (Athenaeus IX, p. 410).

[2]) Zur Reinigung seiner selbst, die durch den an den Todten gerichteten Act nothwendig wird (oben S. 335 Anm. 2).

[3]) Den Grossvater und Urgrossvater. — Während es sich bei dieser Feier, wie man sieht, vornehmlich um die Vorfahren des Opferers handelt, gab es auch ein allgemeineres Todtenfest, ein Allerseelenfest: vgl. oben S. 142.

[4]) Man vergleiche die Weihung der drei heiligen Kuchen im parsischen Todtenritual.

[5]) Gewiss ursprünglich nicht „um die Pitaras ohne störende Blicke

und indem er sich zurückdreht ohne einen Athemzug gethan zu haben murmelt er: ‚Die Väter haben sich erfreut; sie haben sich brünstig jeder auf sein Theil gestürzt!‘ (Dann spendet er den Vätern in ähnlicher Weise Salbe, Oel und Wohlgerüche.) Hierauf bittet er sich von ihnen los. Auf die östliche Grube legt er die beiden Hände, die Innenseite der Rechten nach oben gekehrt, mit dem Spruch: ‚Verehrung, ihr Väter, eurem Leben! Verehrung, ihr Väter, eurem Getön!‘ Auf die mittlere so dass die Innenseite der Linken nach oben gekehrt ist, mit dem Spruch: ‚Verehrung, ihr Väter, eurer Furchtbarkeit! Verehrung, ihr Väter, eurem Lebenssaft!‘ Auf die letzte so dass die Innenseite der Rechten nach oben gekehrt ist, mit dem Spruch: ‚Verehrung, ihr Väter, eurer Geisterspeise! Verehrung, ihr Väter, eurem Zorn!‘ Dann murmelt er mit gefalteten Händen: ‚Verehrung euch, ihr Väter! Ihr Väter, Verehrung euch!‘ Er blickt das Haus an: ‚Gebt uns ein Haus, ihr Väter!‘ Er blickt die Klösse an: ‚Mögen wir haben, ihr Väter, davon wir euch spenden[1])‘.“ Zum Schluss wird angegeben, dass er in derselben Weise wie vorher die Klösse so jetzt Stücke von Gewebe — andre Texte nennen daneben auch Haar vom Körper des Opferers — den Vätern als ihr Kleid spendet[2]). Von den Klössen soll seine Gattin

---

das Ihrige geniessen zu lassen“ (Caland, Ueber Todtenverehrung 20: Altind. Ahnencult 180: in der That spricht sich die indische Tradition in diesem Sinne aus), sondern um sich selbst gegen die Gefahren der unheimlichen Nähe zu schützen. Daher auch das Anhalten des Athems.

[1]) Statt *sado* giebt Vāj. S. II, 32 die evident richtige Lesart *sato.*

[2]) „Als Kleid gebe er eine Franse oder Wollflocken bis er fünfzig Jahre alt ist, von da an Haar von seinem eignen Körper, mit dem Spruch: Da ist ein Kleid für euch, ihr Väter: holt euch nichts Andres von uns, ihr Väter!“ (Āṣvalāyana Ṣr. II, 7, 6). Mir scheint, dass hier zwei ursprünglich ganz verschiedene Riten zusammengefügt sind: die Spendung von Gewandstoff zur Bekleidung der Seelen und das typische, weitverbreitete Haartodtenopfer — vgl. dessen Behandlung durch G. A. Wilken, *Revue coloniale internationale* III, 225 ff., IV, 345 ff. —, die Hingabe eines dazu

den einen essen, wenn er sich Söhne wünscht; dazu ein Vers, in dem die Väter angerufen werden, männliche Leibesfrucht zu verleihen. Die andern Klösse sollen in Wasser oder in das Opferfeuer geworfen werden oder man soll sie einem Brahmanen zu essen geben oder sie einer Kuh vorwerfen.

Dass in diesem Opferritual auch Elemente von junger Herkunft enthalten sind, ist unzweifelhaft. So die Spenden an Soma und Agni, welche Zusammenstellung der beiden grossen göttlichen Opferpatrone als eine stehende, unendlich häufig wiederholte in den jüngeren vedischen Texten anzutreffen ist, während wir Ursache haben, sie der ältern Ṛgvedazeit abzusprechen[1]). Auch die Brahmanen, welche der Feier assistiren und dabei Speisen und Geschenke empfangen, werden, wie ich meine, in verhältnissmässig später Zeit zu dieser Rolle gelangt sein[2]). Aber sondern wir diese Neuerungen ab, so bleibt das Bild einer Feier übrig, welche die Züge allerhöchsten Alters trägt. Es ist die Seelenspeisung, wie sie im Wesentlichen in derselben Form über die ganze Erde verbreitet ist, bei den meisten Naturvölkern wiederkehrend,

---

besonders geeigneten Theils der eignen Person, um das Ganze derselben zu schützen. Bei der Zusammenpassung des Gewandopfers und des Haaropfers mag die Vorstellung von Todten, die nur in ihr Haar gekleidet sind (z. B. Petavatthu I, 10, 2), mitgespielt haben. Dass die Haargabe erst im Alter eintritt, kann doch wohl nur auf der Vorstellung beruhen, dass dann das Leben gefährdeter, also der Loskauf durch jene Spende nothwendiger ist. „Dann ist er den Vätern näher", sagt das Taittirīya Brāhmaṇa (I, 3, 10, 7) mit Bezug auf diesen Ritus.

[1]) Vgl. oben S. 94 Anm. 1. Man bemerke übrigens, dass die stehende Reihenfolge, erst Agni dann Soma, hier umgedreht ist: offenbar nichts andres als die in vielen Aeusserlichkeiten des Manenopfers gegenüber dem Götteropfer durchgeführte Umdrehung (rechts herum statt links herum u. s. w.). Man vergleiche die characteristische Stelle Āçvalāyana Çr. II, 6, 12. 13.

[2]) Sie fehlen in der dem Çrautaritual angehörigen Form des Todtenopfers (Piṇḍapitṛyajña): vgl. Caland, Altind. Ahnencult 17.

der primitivsten Stufe religiöser Sitte entstammend. Nichts deutet hier auf himmlische Wohnung der Seelen; die Gaben für sie werden nicht durch das Opferfeuer nach oben gesandt. Sie werden in die Erde gelegt: in der Erdtiefe oder auch auf der Erde, in der Nähe der menschlichen Wohnungen[1]) haust die Seele und wartet, dass die Lebenden ihren Hunger stillen und sie kleiden. Sie kommt zum Mahle heran, setzt sich an den Platz, den man für sie zugerichtet hat[2]) oder schlüpft in das Wassergefäss[3]); von der Speise, die man ihr giebt, geniesst sie die Hitze und lässt die erkaltete Substanz liegen[4]). Hat sie ihr Theil empfangen, so achtet man darauf, dass der unheimliche Gast nicht länger verweilt. Es wird als ein letzter, verblasster Rest materiellerer Formen des Seelenaustreibens, wie sie sich anderwärts finden — durch Keulenschläge in die Luft und dgl. — aufzufassen sein, wenn ähnlich dem athenischen *θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια* der indische Opferer, der zuerst die Seelen eingeladen „ihr Väter erfreut euch", hinterher spricht: „die Väter haben sich erfreut", noch deutlicher in andern Darstellungen des Rituals[5]): „Geht weg, ihr Väter, ihr Somafreunde, auf euren tiefen, alten Pfaden. Aber über einen Monat kommt wieder zu unserm Hause das Opfer zu essen, reich an Nachkommen, an Mannen." Auch ein Ausschütteln des Ge-

---

1) Auf einen uralten Glauben vom Wohnen der Seelen unter der Schwelle scheint indischer Gebrauch gleich dem andrer Völker hinzuführen; s. Winternitz, Altind. Hochzeitsrituell 72.

2) Siehe Āpastamba Dh. II, 8, 18, 16.

3) Caland, Altind. Ahnencult 189. Man wird uns natürlich nicht dahin verstehen, dass wir für derartige specielle Züge, welche wir hier zur concreten Ausmalung der indischen Vorstellung beibringen, eine über Indien hinausreichende Geltung in Anspruch nehmen.

4) Caland, Altind. Ahnencult 180.

5) Hiraṇyakeçin Gṛhya II, 13, 2; Kauçika Sūtra 88, 28. Der Spruch ist ein Pendant zu der oben (S. 549) mitgetheilten Formel der Einladung.

wandzipfels wird erwähnt[1]), ohne Zweifel ein Abschütteln der Seelen.

Das Alles erfahren wir zwar aus Quellen, die durchweg jünger, zum Theil erheblich jünger sind als der Ṛgveda. Aber dadurch kann unser Glaube an die uralte Herkunft dieser Riten nicht wankend gemacht werden. Eine Ausschmückung mit Hymnen und Gesängen an die mächtigsten Götter, wie man sie für das Somaopfer erfand, wurde ja dieser einfachen Darbringung von Speiseklössen, welche man den Todten niederlegte, nicht zu Theil: begreiflich genug darum, dass in dem Hymnenbuch nichts von dieser Feier zu lesen ist. Unverständlich aber wäre deren ganzes Aussehen, wenn sie wirklich erst in dem Zeitalter der Texte, die über sie berichten, entstanden wäre. Sie entspricht nicht den in diesem Zeitalter herrschenden und lebenden Gedanken, wohl aber den Gedanken und Ausdrucksformen einer Culturstufe, für welche die meisten, vielleicht alle Gottheiten der ṛgvedischen Poesie noch im Schoosse ferner Zukunft ruhten.

Gespensterglaube und Verwandtes. Es müssen hier noch einige Gebräuche berührt werden, welche auf den Glauben hinzudeuten scheinen, dass der Todte sich nicht sogleich bei seinem Hingang mit den übrigen Schaaren der Seelen vereinigt, sondern zuerst eine Zeitlang ein eignes Dasein führt, den Lebenden besonders nah und darum der ursprünglichen Vorstellung nach besonders gefährlich.

Hier ist vor Allem zu erwähnen, dass die regelmässigen monatlichen Todtenopfer (*śrāddha*) an Vater, Grossvater und Urgrossvater des Opferers dem eben Verstorbenen in der ersten Zeit nach seinem Tode noch nicht gefeiert wurden.

---

[1]) Kauś. S. 88, 27. Hier weisen wir auch auf den Gebrauch hin die eigne Seele (*manas*), die beim Todtenopfer in die Gemeinschaft der Seelen der Hingegangenen gerathen ist, zu sich zurückzurufen (Vāj. Saṃh. III, 53 fgg.; Kāty. V, 9, 22).

Man ehrte ihn für sich allein durch ein Einzeltodtenopfer und nahm ihn in der Regel erst nach einem Jahr in die Opfergemeinschaft der ihm vorangegangenen Väter auf. Unverkennbar liegt hier der Gedanke zu Grunde, dass der Todte den im Jenseits unter den andern Todten ihm gebührenden Platz erst nach Ablauf einer gewissen Zeit einnimmt, vorher aber sich in einem Zwischenzustande befindet. Einige kleine rituelle Abweichungen des Einzeltodtenopfers von der gewöhnlichen Form des Todtenopfers scheinen dies zu bestätigen. Das Herbeirufen des Todten fällt fort. Zum Schluss wo sonst die Väter entlassen werden („Geht weg, ihr Väter" u. s. w., S. 553), heisst es hier: „Man verweile in Ruhe"[1]. An Stelle eines Gebets, dass die den Vätern gespendete Gabe unvergänglich ihnen gehöre, betete man nur, dass sie für den Todten dasein möge[2]. Die Vorstellung, welche in diesen Abweichungen zum Ausdruck kommt, kann offenbar nur die sein, dass der Todte in dieser Zeit in nächster Nähe der Lebenden weilt und dass dieser Zustand als ein vorläufiger einem späteren dauernden gegenübersteht. Die gesammte jüngere Literatur[3] stellt denn auch ausdrücklich den Unterschied auf zwischen dem für sich allein ver-

---

[1]) *abhiramyatām*, Ṣāṅkh. G. IV, 2, 6.

[2]) Ein andrer Unterschied ist, dass beim gewöhnlichen Todtenopfer nach einer übrigens nicht sehr alten rituellen Neuerung vieler Schulen eine den Viṣve devās „allen Göttern" gewidmete Verehrung vorkommt, die beim Einzeltodtenopfer fortfällt. Den hier sich zeigenden und ja auch bis zum Ṛgveda, vielleicht darüber hinaus zurückgehenden Glauben an die Gemeinschaft der die vollen Ehren geniessenden Todten mit den Göttern können wir allerdings den ältesten Schichten dieser Vorstellungsmassen nicht zurechnen. Vgl. Caland, Altind. Ahnencult 160 fg., 181, wo aber die Theorie über die *devāḥ pitaraḥ* mir verfehlt scheint.

[3]) S. die Materialien bei Caland Todtenverehrung S. 22. 27. 34. Ich glaube, dass die in Rede stehende Unterscheidung bis zu Ṣāṅkhāyana zurückverfolgt werden kann: Gṛhyasūtra IV. 2. 7 und die allerdings vermuthlich interpolirte (Ind. Stud. XV, 148) Stelle IV. 3. 5. 6.

ehrten Preta — wörtlich dem Hingegangenen; das Wort hat auch die Bedeutung etwa von „Gespenst“ — und den vollberechtigten Vorfahrengeistern, den Pitaras („Vätern“); und wenn sich eine entgegengesetzte Vorstellung — das Feuer des Scheiterhaufens den Todten direct unter die Väter versetzend — auch schon in den Hymnen des Ṛgveda findet, so scheint sich mir doch das Zeugniss des Rituals hinreichend gewichtig mit der ganzen inneren Wahrscheinlichkeit zu vereinen, um uns glauben zu lassen, dass die späteren Texte hier in der That uralten Volksglauben bewahren[1]).

Wie nun der eben besprochene Unterschied des vorläufigen und des definitiven Todtenopfers auf einen Wechsel im Zustand des Todten hinzudeuten scheint, so wird Aehnliches von dem Unterschied der vorläufigen und der definitiven Bestattung zu sagen sein. Bei vielen Naturvölkern ist der Gebrauch nachgewiesen worden[2]), auf eine provisorische Bestattung später, oft erst nach einer Reihe von Jahren, die definitive mit der Abhaltung eines grossen Todtenfestes verbundene folgen zu lassen; die Trauer um den Todten — d. h. nach dem ursprünglichen Wesen der Sache die Nothwendigkeit besondrer Vorsicht gegen die Nachstellungen des Todten — reicht der Norm nach bis zu dieser Feier, wenn auch dann vielfach Abkürzungen der Trauerzeit zu beobachten sind[3]). Wir werden später eingehender zu erörtern haben, dass auch dem vedischen Ritual dieser Unterschied einer vorläufigen und der definitiven Bestattung bekannt ist: hier berühren wir diesen Sachverhalt nur insofern er aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls auf den eben in Rede stehenden Glauben von der zuerst noch unvollständigen Einbürgerung des Todten

---

[1]) Anders urtheilt Kaegi, Philol. Abhandlungen für Schweizer-Sidler S. 55 A. 19.

[2]) Man vergleiche die Zusammenstellungen von G. A. Wilken in seinem Aufsatz über das Haaropfer, *Revue coloniale internationale* III, 256 fgg.

[3]) Wilken a. a. O. 260. 261.

im Jenseits hinweist. Denn es ist doch wohl klar, dass einer Feier wie der endgiltigen Bestattung eine Zauberwirkung auf das Dasein der Seele zugeschrieben worden sein muss, und diese Wirkung kann doch nur als die Ueberführung der Seele in einen dauernderen, von der Welt der Lebenden weiter entfernten Zustand gedacht worden sein, wie wir thatsächlich im Glauben der Naturvölker eben diese Wirkung regelmässig mit jenem Ritus verknüpft finden.

Streng genommen sollte man nun allerdings erwarten, dass der Uebergang von der Einzelverehrung des Todten zu seiner Betheiligung am allgemeinen Todtencult mit der definitiven Bestattung zusammenfiele, während die Ritualtexte diese Vorgänge vielmehr als vollkommen unabhängig von einander darstellen. Doch kann es in der That wohl kaum befremden, wenn die beiden rituellen Ausdrucksweisen für das Eingehen des Todten zu seiner vollen Ruhe schliesslich so weit ein selbständiges Dasein gewonnen haben, dass — etwa durch die Fixirung der Zeitdauer für die Einzeltodtenopfer auf ein Jahr — der Zusammenhang zwischen ihnen verdunkelt worden ist. —

Wir erwähnten schon, dass der Ausdruck für den noch nicht unter die Gemeinschaft der „Väter" aufgenommenen Todten, Preta, auch geradezu in der Bedeutung „Gespenst" gebraucht wird. Das Dasein des noch in der Nähe der Lebendigen umherirrenden Todten trägt eben gespensterhaften Character; die rechte Bestattung hat die Macht dem Gespenst seine Ruhe zu geben[1]). Es soll natürlich damit nicht behauptet werden, dass aller Gespensterglaube mit der

---

[1]) Man erinnere sich etwa, um eine moderne Erzählung zu erwähnen, an den bösen Jager, den ein Tiger im Walde tödtet und der als böser Geist spukt, bis eine Krähe seine Gebeine in den Ganges schleppt, worauf er als Seliger zum Himmel eingeht (Garuḍa Purāṇa bei M. Williams, *Brāhmanism and Hindūism*, 3. Aufl., 301).

nicht oder noch nicht vollzogenen Bestattung zusammenhängt[1]); er konnte auch unabhängig von der Rücksicht auf die Bestattungsgebräuche entstehen oder sich nachträglich davon unabhängig machen, insonderheit so dass der Vergeltungsglaube hineinspielte und statt des Mangels der Bestattung es irgendwelche Sünden waren, für welche das Gespensterdasein die Strafe bildete. Hier aber wird der Ort sein die Hauptzüge des altindischen Gespensterglaubens zu überblicken.

Der Ṛgveda, in dem wir von ausdrücklichen Hindeutungen auf diesen Glauben natürlich nicht viel erwarten dürfen, spricht doch wenigstens an einer Stelle (X, 15, 2) von den Vätern, „die in dem irdischen Luftreich oder die in den wohlumhegten Niederlassungen sitzen“[2]): wo es nahe liegt an ein gespensterhaftes Verweilen der Seelen in der Nähe der Lebenden zu denken. Ein jüngerer vedischer Text trägt das Moment von Schuld und Strafe hinein: wer eines Brahmanen Blut vergiesst, soll so viele Jahre wie das Blut Sandkörner benetzt „die Väterwelt nicht zu sehen bekommen“[3]).

Zur näheren Ausmalung dieses Daseins gespenstischer, von der Väterwelt ausgeschlossener Seelen scheinen die vedischen Texte kein Material zu bieten[4]). Die Thatsache ist bemerkenswerth, aber nicht schwer verständlich. Himmel und Hölle genossen, zumal als der Seelenwanderungsglaube immer lebendiger wurde, in der auf die Extreme gerichteten

[1]) Wie ja auch, obwohl die Feuerbestattung die richtige Beförderung zur Himmelswelt bildet, doch den Unverbrannten jene Welt nicht verschlossen ist (s. unten S. 570).

[2]) Vgl. Av. XVIII, 3, 9 = Taitt. Ār. VI, 4, 2 (an den Todten:) „Wo auf Erden es dir gefällt dorthin gehe“. Zu dem hier erwähnten „Sitzen im irdischen Luftreich“ vergleiche man Ait. Br. VII, 5, 3.

[3]) Taitt. Saṃhitā II, 6, 10, 2, vgl. Manu IV, 168; XI, 207.

[4]) Stellen wie Ath. Veda V, 19, 3 — die Beleidiger eines Brahmanen inmitten eines Stromes von Blut sitzend und Haare essend — wage ich nicht hierher zu rechnen; es kann sich hier ebenso leicht oder leichter um Höllenbewohner wie um erdbewohnende Gespenster handeln.

theologischen Phantasie den Vorrang; sie hatten die Erde von ihren gespenstischen Bewohnern annähernd entleert; die Gespensterwelt war nicht viel mehr als ein im populären Glauben ihr Dasein fristendes Rudiment ausserhalb der lebendigen Denkrichtungen der Gegenwart: „die Lebenden und die Väter“, heisst es jetzt[1]), „erscheinen nicht zusammen“. So stellen sich auch die Wesen, die wir in der Literatur der gegen böse Dämonen und Plagegeister gerichteten Abwehrsprüche als Stifter von Krankheit und Unheil antreffen, nicht als Gespenster dar: so wahrscheinlich es ist, dass diese Rakshas, Piṣāca etc. zum nicht geringen Theil auf böswillige Seelen Verstorbener zurückgehen[2]), war doch für die Dichter des Atharvaveda dieser Zusammenhang längst verdunkelt, jene Typen verselbständigt, so dass wir auch in der Zauberliteratur dem Gespensterglauben nicht begegnen. Mehr von den Gespenstern hören wir erst in den Texten des alten Buddhismus[3]). Hier sind Gespenster, welche für Sünden ihres Erdenlebens bestraft werden, beliebt als warnende Beispiele und zugleich als Antrieb zur Freigebigkeit gegen fromme Mönche; denn durch Gaben, die man den Verstorbenen zu Ehren spendet, kann man deren Leiden im Jenseits lindern. Lassen wir diese Pointe bei Seite, so ist es wahrscheinlich, dass der buddhistische Gespensterglaube ein im Wesentlichen getreues Bild des unsrer directen Kunde nahezu entzogenen vedischen giebt; viel von Neubildungen hier zu vermuthen ist kein Anlass. Es wird daher gerechtfertigt sein, an dieser Stelle einen Blick auf die buddhistischen Vorstellungen von den Gespenstern zu werfen. Dass diese von den Buddhisten selbst keineswegs nur als poetisch-erbauliche Staffage, sondern durchaus ernst genommen wurden, zeigt sich darin, dass das

---

1) Ṣatapatha Br. XIII, 8, 4, 12.
2) Vgl. oben S. 60 fg.
3) Namentlich die Geschichtensammlung Petavatthu kommt in Betracht.

Gemeinderecht in seinem unwandelbar nüchternen Ton z. B. beim Verbot geschlechtlicher Sünden auch den Fall bespricht, dass ein Mönch mit einem weiblichen Gespenst Umgang hat, beim Verbot des Diebstahls den Fall, dass ein Mönch sich die einem Gespenst gehörige Sache aneignet: dieselbe wurde ebenso wie die einem Thier gehörige als herrenlos betrachtet[1]. In den Erzählungen finden sich die Gespenster besonders häufig an einsamen Orten, wo der Wanderer sie trifft, der in die Stille zurückgezogene Mönch von ihnen angesprochen wird. Der König von Surāshṭra von der Hauptstadt der Maurya in sein Land zurückkehrend kommt um die Mittagszeit zu einem Pfad, der im Sumpf verläuft; dort weht ein unheimlicher Geruch und grausiges Getön ist zu hören[2]. Er merkt, dass er in der Nähe der Leute aus Yamas Reich ist, und unter einem mächtigen Nyagrodhabaum naht ihm ein Mann von götterähnlichem Aussehen, schön geschmückt, der sich ihm als Gespenst (*preta*) zu erkennen giebt und ihm von dem bösen Lebenswandel, den er geführt, erzählt[3]. Andre Gespenster zeigen sich am Ufer des Ganges, auf einem Zuckerfeld, auf einem Kothhaufen, vor der Stadt Vesālī[4]. Sie sind nicht unabänderlich an den Ort gebannt, an dem sie erscheinen; der Gatte lädt seine Gattin, die ihm als Gespenst begegnet, ein nach Hause zu kommen und ihre Kinder zu sehen[5]; ein andres Gespenst geht in die Königsstadt Rājagṛha zum König, um ihm anzuzeigen, wie es erlöst werden kann[6]. Ein merkwürdiges Textstück[7] lässt die menschlichen Woh-

---

[1] Pārājika I, 10, 14: II, 6, 4.

[2] So vergleicht auch das Mahābhārata gern das Kampfgetöse mit den grausigen Tönen von Gespenstern.

[3] Petavatthu IV, 3.

[4] Ebendas. II, 10, IV, 1. 5. 8.

[5] Ebendas. II, 4.

[6] Ebendas. II, 8.

[7] Ebendas. I, 5.

nungen von den Gespenstern der verstorbenen Familienglieder umschwärmt werden: „Hinter den Wänden stehen sie, an Grenzen und Kreuzwegen; an den Thürpfosten stehen sie; zu ihrem Haus kehren sie zurück; — wer ein mitleidiges Herz hat, giebt ihnen Speise und Trank; dem wünschen die Gespenster langes Leben". „Bei ihnen giebt es ja keinen Ackerbau und nicht werden dort Heerden gehütet; Handel giebt es nicht, Kaufgetriebe um Geld. Von dem, was ihnen von dieser Welt aus gegeben wird, leben die Verstorbenen, die Hingegangenen drüben. Wie das Regenwasser, das auf der Höhe niedergefallen ist, in die Tiefe rinnt, so kommt, was hier gegeben wird, den Verstorbenen zu Gute". Hier sieht es ganz aus, als gelte das gespenstische Verweilen in der Nähe der alten Heimath als das regelmässige Loos der Todten. Gewöhnlich aber erscheint das Gespensterdasein als Ausnahme, als Strafe für Verschuldungen, mit Plagen aller Art beladen. Nackt oder nur mit dem eignen Haar bekleidet, von Hitze verfolgt, gegen welche das Wasser, der Schatten, der Wind keine Zuflucht bietet, hungernd oder Koth essend, durstend mitten im Gangeswasser, das sich dem Verlangenden in Blut wandelt, wie Wahnsinnige, wie gescheuchtes Wild umherstürzend: so schildert die buddhistische Poesie die Gespenster, vielmehr selbst leidend als dem begegnenden Menschen Schaden zufügend, wie wir schon in der vedischen Zeit bei den Seelen der Verstorbenen die Fähigkeit oder Neigung den Lebenden zu schaden in den Hintergrund getreten fanden.

Zum Schluss sei noch ein eigenthümlicher Zug dieser buddhistischen Dichtungen hervorgehoben: wiederholt[1]) sagt das Gespenst, welches dem begegnenden Menschen seine Geschichte erzählt, dass es über so und so viele Monate „sterben" und dann in die und die Hölle eingehen wird.

[1]) Z. B. Petavatthu I, 10, 12; II, 7, 12.

Tritt hier, in die Ausdrucksweise des Seelenwanderungsglaubens übertragen, die früher von uns berührte Vorstellung zu Tage, dass das Gespensterdasein eine Uebergangsstufe ist, welche dem Hingelangen der Seele zu ihrem endgiltigen Bestimmungsort vorangeht? —

Natürlich kann kein Urtheil darüber gewagt werden, wie weit solche einzelne concrete Züge des späteren Gespensterglaubens in die vedische Vorstellungswelt zurückverlegt werden dürfen wie die Gespensterstadt des Divyāvadāna[1]) oder die von Gespensterfrauen bewohnten Inseln des Jātaka[2]) oder die öfter begegnenden Gespensterschreckensscenen, die auf Leichenäckern spielen (z. B. im Mālatīmādhava, in der Geschichte vom Sonnenschirm mit den fünf Stäben[3])). Aber das Gesammtbild jenes Vorstellungskreises werden wir doch seinem ungefähren Inhalt nach zu verwenden berechtigt sein, um eine Lücke, welche die vedische Ueberlieferung in unsrer Kenntniss der altindischen Anschauungen vom Leben nach dem Tode lässt, auszufüllen.

Verkörperung von Seelen in Thieren, Pflanzen, Sternen. Anhangsweise möge hier noch die Bemerkung Platz finden, dass Spuren des so weit verbreiteten Glaubens an die Incarnirung von Seelen Verstorbener in Thieren

[1]) p. 7 fg. ed. Cowell-Neil.

[2]) vol. IV p. 2 fg. ed. Fausböll.

[3]) Abh. der Berl. Akad. (phil. hist. Cl.) 1877, p. 16. — Unzweifelhaft alt ist der Glaube an Kreuzwege als Geisterstätten: vgl. oben S. 268 Anm. 1. Hier ist in Bezug auf diese Bedeutung der Kreuzwege noch auf Stellen wie die folgende hinzuweisen, welche die Kreuzwege als Begräbnissplätze zeigen. Mahāparinibbāna Sutta p. 52: „Wie verfahrt man mit dem Leibe eines erdbeherrschenden Konigs? . . . Bei der Kreuzung grosser Hauptstrassen errichtet man einem erdbeherrschenden Konig ein Leichenmonument (*thūpa*).“ Dhammapada-Commentar p. 309: „Er legte die Gebeine hin und errichtete bei der Kreuzung grosser Hauptstrassen ein Leichenmonument (*thūpa*).“

innerhalb der älteren indischen Literatur, so viel ich sehe, nur ganz spärlich auftreten. Wohl das wichtigste Zeugniss ist die Vorschrift eines Rechtstexts[1]) beim Todtenopfer auch den Vögeln einen Kloss wie ihn die Manen empfangen hinzuwerfen: „denn es wird gelehrt dass die Väter einherziehen das Aussehen von Vögeln annehmend.“ Die Materialien für den Glauben an die Incarnation von Seelen in Schlangen[2]) scheinen für Schlüsse in Bezug auf das alte arische Indien kaum ein hinreichendes Fundament zu bieten. Einen offenbar auf thierische Incarnation deutenden Zug wird uns die Erörterung des Begräbnissrituals bieten[3]); mehr würde vielleicht die Erzählungsliteratur ergeben, wenn sich nicht die Neubildungen des Seelenwanderungsglaubens mit den etwa vorhandenen Resten derartiger alter Vorstellungen ununterscheidbar vermischt hätten. Oder wird der fortschreitenden Untersuchung hier doch eine Unterscheidung gelingen? Eine Geschichte z. B. wie die von der Mutter, welche stirbt während ihr Sohn auf Reisen ist, und aus Liebe zu ihm zu einem Schakalweibchen wird, das am Wege lauert um ihn von einem unglückbringenden Walde fernzuhalten[4]), möchte wohl mit altem Volksglauben, dass die Seelen Verstorbener in Thiere eingehen können, zusammenhängen. Wenn dies richtig ist, haben wir hier nicht einen Zug aus dem Kreise der Vorstellungen, die den Seelenwanderungsglauben vorbereiteten? Und wird dieser selbst nicht für die weiter und tiefer dringende

---

[1]) Baudhāyana II, 14, 9. 10.

[2]) Siehe namentlich Winternitz, Der Sarpabali 37.

[3]) Siehe unten S. 581.

[4]) Satapattajātaka, Jāt. vol. II p. 388. Der buddhistische Erzähler drückt in seiner Weise aus, dass hier ein andrer Vorgang als der gewöhnliche der Seelenwanderung vorliegt. Er lässt die sterbende Mutter nicht als Schakal wiedergeboren, sondern zu einer *opapātī sigālī* werden, d. h. zu einem fertig geformten, nicht durch einen Mutterleib hindurchgegangenen Wesen der betreffenden Art.

Forschung von dem Character einer unvermittelten Neuschöpfung, der ihm anzuhaften scheinen kann, immer mehr und mehr verlieren?

Es kann ferner in Frage kommen, ob nicht auch an ein Eingehen von Seelen in Pflanzen geglaubt worden ist; es sei darüber auf einige bei der Erörterung des Begräbnissrituals zu machende Bemerkungen[1]) verwiesen. Endlich ist auch die Verkörperung in Sternen dem altindischen Glauben nicht fremd[2]). Eine bekannte Stelle des grossen Epos[3]) spricht von den „Sterngestalten, die leuchtend zu schauen sind wie Lichter, klein durch ihre Ferne, ob sie gleich gar gross sind“: sie leuchten „mit ihrem eignen Glanze, den sie durch ihre guten Werke gewonnen haben“ — königliche Weise, Helden die im Kampfe gefallen sind, Asketen, welche durch ihre Kasteiungen die Himmelswelt erlangt haben. Die Vorstellung aber, welche hier im Epos erscheint, geht in den Veda zurück. Ein vedisches Gesetzbuch[4]) sagt: „die Wesenheiten der Weisen, die Gutes gethan haben, sind in der Höhe leuchtend zu schauen“, und ein Brāhmaṇa[5]) erklärt die Sterne für Frauen und dann für „das Licht derer, die durch ihre guten Werke zum Himmel gelangen.“ Darf es nicht in demselben Sinn verstanden werden, wenn der Ṛgveda sagt: „Hoch am Himmel stehen die, welche Opferlohn gegeben haben“, und wenn er von dem himmlischen Dasein der „an Kasteiung reichen Ṛshis, der Dichter, welche die Sonne be-

---

[1]) Unten S. 582.

[2]) Vgl. namentlich Barth, *Religions of India*³ S. 23 Anm. 2; Scherman Visionslitteratur S. 29. — Auch von dem Mond ist als Sitz der abgeschiedenen Seelen die Rede; so Kaush. Up. I, 2, vgl. Kāty. XXV, 6, 11 sowie Hillebrandt Mythol. I, 276. 394 fg., mit dessen Auffassungen ich mich freilich nicht einverstanden erklären kann.

[3]) Mahābhārata III, 1745 fg. ed. Calc.

[4]) Āpastamba II, 9, 24, 14.

[5]) Śatapatha Br. VI, 5, 4, 8.

wachen“ spricht[1]), oder wenn der Atharvaveda[2]) die Ledigen, welche kinderlos hingegangen sind, „zum Himmel aufgestiegen auf des Firmamentes Rücken leuchten“ lässt? Und dürfen nicht Benennungen wie z. B. die des grossen Bären als der sieben Ṛshis oder des einen Sterns der Plejaden nach dem Namen der gattentreuen Arundhatī und Vorstellungen wie die von den Kṛttikās als den Gattinnen der himmlischen Bären für Spuren des Glaubens an Sternseelen gehalten werden?

Die Todten und die Lebenden.

Dass man den Seelen der Vorfahren, auch nachdem sie ihr endgiltiges Ziel im Jenseits erreicht hatten, doch — anders als die homerischen Griechen den Hadesbewohnern — die Fähigkeit beilegte mit den Lebenden in Verbindung zu treten und auf deren Geschicke einzuwirken, zeigt schon die Existenz des Todtencults, der auf das Tiefste mit allen Familienordnungen verwoben Neumond für Neumond, oder monatlich in der Hälfte des abnehmenden Lichts — auch die Zeit des abnehmenden Tageslichts, den Nachmittag bevorzugend — durch das ganze Jahr hindurchgeht[3]), ausserdem aber gewisse Zeitpunkte — das Fest der Sākamedhās (S. 442), die Ashṭakās im Winter gegen das Ende des Jahres (S. 446) und wohl noch an einem weiteren Termin in der Regenzeit —

---

[1]) X, 107, 2; 154, 5. Handelt es sich um die sieben Ṛshis in der Bedeutung des grossen Bären?

[2]) XVIII, 2, 47.

[3]) Die Hauptkategorie der betreffenden Opfer heisst *Śrāddha*, der Wortbedeutung nach „was auf dem Vertrauen (*śraddhā*) beruht“: gemeint ist, wie häufig bei dem Worte *śraddhā*, das Vertrauen des Opferers zu den Brahmanen (vgl. Taitt. Saṃh. VII, 4, 1, 1, Pañc. Br. XII, 11, 25; Śat. Br. XIV, 8, 4, 10; auch in dem Śraddhāhymnus Ṛv. X, 151 klingt diese Seite des Begriffs sehr deutlich durch), in diesem Fall zu den von ihm eingeladenen, zu speisenden und auf mannichfache Weise zu ehrenden Brahmanen, den Empfängern, wie die Pālitexte sagen, „der aus Vertrauen zu spendenden Speise“ (*saddhādeyyāni bhojanāni*).

als in besonderem Sinn den Manen heilig hervortreten lässt: ein zwar bis jetzt erst in jüngeren Texten nachgewiesener, aber genau zu den Vorstellungen der verwandten Völker stimmender Glaube lässt die Seelen an jenem der Regenzeit angehörigen Tage die Wohnung Yamas verlassen und Speise verlangend ihre Nachkommen auf Erden besuchen: wohl dem, der sie dann sättigt[1]. — Und wie die epischen Gedichte voll sind von Erscheinungen der Todten, so zeigt sich auch, wie nicht anders zu erwarten, in dem gesammten Lieder- und Spruchmaterial[2] des Veda die Vorstellung von lebendiger Beziehung zwischen den Hingegangenen und den irdischen Geschicken in den mannichfaltigsten Formen. Meist werden die „Väter" im Allgemeinen angerufen, aber gelegentlich richtet der brahmanische Opferer sein Gebet auch an die einzelnen Vorfahren der priesterlichen Geschlechter mit Namen, an Kaṇva, Kakshīvant und die ganze Reihe jener Patriarchen, oder der Dichter aus dem Hause der Vasishṭhas ruft die hingegangenen Vasishṭhiden an[3]. Man bittet, ganz wie bei den Göttern, bald im Allgemeinen um Segen, um Erhörung, bald um einzelne Gnadenerweisungen, z. B. um Regen oder um die Gabe erfolgreicher Rede in der Gerichtsversammlung, oder dass der Verstorbene für die ihm geweihte Opferspeise dem bedürftigen Volk auf Erden Nahrung gebe, oder dass das von den Vätern angesammelte Verdienst der Opfer und Gaben dem Betenden zur Vernichtung seines Feindes zu Gute kommen möge[4].

---

[1]) Siehe die Materialien bei Caland Todtenverehrung S. 43 fgg.

[2]) Für den Ṛgveda stellt dasselbe Bergaigne I, 95 fg. zusammen.

[3]) Atharvav. XVIII, 3, 15 fg.: Ṛv. X, 15, 8. Man bemerke noch wie Ṛv. V, 31, 9 mit Indra zusammen Kutsa (vgl. oben S. 159 fg.) d. h. die Seele eines menschlichen Heros angerufen wird. Ist vielleicht auch jener Udalākāṣyapa (?), welchem man bei dem Pflügerfest opfert (Pāraskara II, 13, 2), ein Ahnherr? Rituelle Characteristica des Todtenopfers werden allerdings nicht für ihn erwähnt.

[4]) Av. IV, 15, 15: VII, 12, 1: XVIII, 2, 30: II, 12, 4. — Es giebt

Vor der Schlacht betet man zu den lanzenbewehrten, pfeilgewaltigen Vätern, den Bezwingern feindlicher Schaaren[1]). Beim Opfer des Pravargya geben ausser den Göttern auch die Väter dem Opferer ihre Zustimmung[2]). Insonderheit aber ist es die Fortpflanzung des Geschlechts, die in der Hut der Vorfahren steht. „Starke Söhne gebt mir, ihr Urgrossväter! Starke Söhne gebt mir, ihr Grossväter! Starke Söhne gebt mir, ihr Väter!“ wird beim Todtenopfer gebetet[3]); einen der für die Manen bereiteten Klösse giebt der Opferer seiner Gattin, wenn sie sich einen Sohn wünscht, mit dem Spruch: „Gebt eine Leibesfrucht, ihr Väter, einen Knaben lotusbekränzt, dass ein Mann hier sei“[4]); mit den Ueberbleibseln des den Vätern ausgegossenen Wassers benetzt sich der Opferer, der sich einen Sohn wünscht, das Antlitz[5]); vor der Hochzeit wird den Vätern ein Klossopfer gebracht[6]) offenbar um der Ehe Nachkommenschaft zu erwirken, und man glaubt, dass wenn der Brautzug gehalten wird, sie herbeikommen die junge Braut zu sehen[7]).

Gewiss wird auch der Glaube nicht gefehlt haben, dass der Todte mit seinem übernatürlichen Wissen den Lebenden zu Hilfe kommen kann; hierher dürfen wir wohl — unter Ablösung der auf dem Seelenwanderungsglauben beruhenden Einkleidung — den in buddhistischen Erzählungen[8]) öfters

---

ein eignes für die Erlangung eines bestimmten Wunsches darzubringendes Todtenopfer, s. z. B. Âçvalâyana G. IV, 7, 1; Caland Todtenverehrung S. 39.

[1]) Ṛv. VI, 75, 9.

[2]) Taittirîya Âraṇyaka V, 7, 8.

[3]) Kauçika Sûtra 88, 25.

[4]) Daselbst 89, 6.

[5]) Âçvalâyana G. IV, 7, 15.

[6]) Kauçika Sûtra 84, 12. Aehnlich in Griechenland: Rohde, Psyche I, 226.

[7]) Atharvaveda XIV, 2, 73.

[8]) Z. B. Mahâvagga (Vinaya Piṭaka) I, 4, 2; Udâna I, 10.

begegnenden Zug stellen, dass einem Menschen eine „blutsverwandte Gottheit“ guten Rath zukommen lässt[1]). —

Von Bösem, das die Verstorbenen den Lebenden zufügen, ist wenig die Rede, wie das in den Zusammenhängen, in welche die betreffenden vedischen Texte grösstentheils hineingehören, des Rituals von Begräbniss und Todtenopfer, kaum anders erwartet werden kann. Dass die ganze Vorstellung von Schaden stiftenden Seelen doch nicht gefehlt hat, ist an sich klar und wird durch hinreichende Spuren bestätigt. Schon im Ṛgveda (X, 15, 6) findet sich dem Todtenopfer angehörig das Gebet: „Thut uns kein Leid, ihr Väter, wenn wir nach Menschenart irgend ein Fehl gegen euch begangen haben.“ Und in einem jüngeren vedischen Text[2]) heisst es: „Das was sie sich nehmen ist der Antheil der Väter.“ Die eignen Väter werden zürnen und schaden nur wo Verschuldung oder das Vorenthalten der gebührenden Gaben sie dazu reizt. Dem Fremden werden Seelen leichter gefährlich werden: man erinnere sich der oben (S. 566) erwähnten Anrufung, dass die Väter das Verdienst ihrer guten Werke dem Bittenden zur Vernichtung seines Feindes zuwenden mögen: die priesterliche Pointe vom Verdienst der Werke ist dabei nebensächlich; das Wesentliche ist der Glaube an die Seelen von Vätern, welche den Feind ihres Nachkommen vernichten. In ähnlichen Zusammenhang gehört es auch, wenn beim Todtenopfer gegen „die Dasyus[3]), die sich unter die Väter gemischt

---

[1]) Aus der späteren Literatur erinnere ich an das übernatürliche Wissen der Vetālas u. dgl. mehr: auch Geistererscheinungen wie die von Daṣarathas Geist vor Rāma dürfen hier erwähnt werden. — Darüber ob eigentliche Todtenorakel vorkamen, bedarf es weiterer Untersuchungen. Dass in jedem Fall nach den Vorstellungen des grossen Epos der priesterliche Zauberer Todte beschwören konnte, zeigt das Putradarṣanaparvan (M.Bh. XV, 766 fgg. ed. Calc.), wo Vyāsa die Geister der gefallenen Helden aus dem Wasser der Bhāgīrathī aufsteigen lässt.

[2]) Taittirīya Brāhmaṇa I, 3, 10, 7.

[3]) Unarische Feinde.

haben, wie Verwandte aussehend" eine eigne Abwehrhandlung mit einem auf beiden Seiten brennenden Feuerbrand vollzogen wird[1]): es ist klar, dass man von solchen geisterhaften Feinden nichts als Tücke erwartet haben kann[2]). Speciell für bösartig gehalten werden auch — in Indien wie anderwärts — die Seelen ungeborner Kinder; sie gelten für Blutsauger[3]). Ueberhaupt weist die mannichfache das ganze Todtenritual durchziehende Vorsicht den Seelen gegenüber auf den Glauben hin, dass diese dem, der sich nicht hütet, leicht näher kommen können als gut ist.

Im Zeitalter des Atharvaveda muss übrigens die Vorstellung von bösartigen, Unheil stiftenden Seelen schon stark im Verblassen gewesen sein. Wir berührten schon oben (S. 559), dass es in diesem Veda durchweg nicht Seelen, sondern — wenigstens für das Bewusstsein jener Zeit — andersgeartete Dämonen wie Rakshas[4]) u. dgl. sind, die als die Verursacher von Krankheit und Unglück auftreten.

---

[1]) Atharvaveda XVIII, 2, 28; Kauṣika Sūtra 87, 30.

[2]) Auch das Vergraben irgend welcher Zauberobjecte auf Leichenstätten als Mittel einem Feind zu schaden (Av. V, 31, 8; X, 1, 18) könnte auf die Vorstellung hinweisen, dass die dort hausenden Seelen — freilich galten jene Orte ja auch als Sammelplatz aller möglichen andern unheimlichen Dämonen — Jenem Böses thun werden. — Von eigentlichem Leichenzauber (vgl. z. B. Monier Williams, *Brāhmanism and Hindūism*[3] 254) kenne ich in der älteren Literatur so gut wie gar keine Spuren. Für verwandt damit wird es aber gelten können, wenn man, um die zum Weglaufen neigende Gattin oder Dienerin festzuhalten, ihr Körner, die beim Todtenopfer ausgestreut waren, zu essen giebt (Kauṣ. Sūtra 89, 10). Weiter sei auf Jātaka vol. I p. 456 verwiesen. Dass auch ein Cult, wie ihn die Buddhisten den körperlichen Reliquien ihres Meisters und andrer Heiliger widmeten, hierhergehörige Elemente enthält, versteht sich von selbst.

[3]) Baudhāyana bei Ludwig V p. 421; Caland, Altind. Ahnencult 32. Dies ist wohl der Grund, aus welchem man das Verbrechen des „Embryotödters" als besonders schwer ansah: es wurde dadurch eine ausnahmsweise gefährliche Seele in Thätigkeit gesetzt.

[4]) Durch ein solches Rakshas aber scheint die schadenbringende

Die Bestattung.

In den vorhergehenden Abschnitten sind die Bestattungsgebräuche vielfach berührt worden; es wird nicht überflüssig sein hier noch einmal im Zusammenhang auf sie zurückzukommen.

Die Verbrennung war die normale aber keineswegs allgemein durchgeführte Bestattungsform des vedischen Zeitalters. Wenn spätere Autoren die Leichenäcker voll weggeworfener, verfaulender Körper schildern, wenn die Gesetzbücher die Leichen kleiner Kinder zu begraben oder wegzuwerfen, sie „wie ein Stück Holz im Walde liegen zu lassen" vorschreiben[1]) oder das grosse Epos[2]) sagt, dass der Todte „verbrannt oder begraben oder weggethan wird", so sind selbstverständlich diese verschiedenen Formen des Bestattens oder Nichtbestattens auch der vedischen Zeit bekannt gewesen. Der Ṛgveda (X, 15, 14) spricht von den Todten — und zwar nicht etwa gemeinem Volk, Nichtariern u. s. w., sondern den in Himmelsfreuden lebenden frommen Vorfahren — „die vom Feuer verbrannt und die nicht vom Feuer verbrannt sind", und neben diese Stelle setzt der Atharvaveda (XVIII, 2, 34) einen Vers, in welchem ähnlich, aber mit concreterer Wendung, Agni angerufen wird: „Die Begrabenen und die Weggeworfenen, die Verbrannten und die Ausgestellten: die alle führe herbei, Agni, die Väter, dass sie vom Opfer essen."

Seele doch deutlich genug durch, wenn erzählt wird, wie aus dem abgetrennten Haupt des Namuci, welchen Indra unter Verletzung des Treubundes getodtet hatte, ein Rakshas wurde: das verfolgte den Indra und sprach zu ihm: „Wohin willst du gehen? Wo willst du von mir loskommen?" (Ṣatapatha Br. V, 4, 1, 9; vgl. Taitt. Br. I, 7, 1, 7. 8; Maitr. S. IV, 3, 4). Offenbar im Grunde die als Rachegeist den Thäter verfolgende Seele des Erschlagenen.

[1]) Yājnavalkya III, 1; Manu V, 68 fg. Vgl. Pāraskara III, 10, 5.

[2]) I, 3616 ed. Calc.

Zweifelhaft kann sein, was die „Ausgestellten“ (*uddhitāḥ*) sind. Eine andre Stelle, an welcher der nicht gerade häufige Ausdruck erscheint, handelt von dem Fall, dass bei der Opferung einer Kuh, die nicht trächtig sein darf, doch ein ungeborenes Kalb zum Vorschein kommt. „Da sagt man: Wo soll er das Kalb hinthun? Man soll es auf einem Baum ausstellen (*uddadhyuḥ*) . . . Dagegen sagt man aber: Wer da gegen ihn die Verwünschung ausspräche: ‚Man wird ihn, wenn er todt ist, auf einem Baum ausstellen‘, das würde in Erfüllung gehen“ (Ṣatapatha Br. IV, 5, 2, 13). Die Sitte die Leichen auf Bäumen zu befestigen und so das Dasein der Lebenden vor der Berührung mit ihnen zu sichern tritt bei vielen Völkern auf: haben wir jenen Ausdruck des Atharvaveda von einer solchen oder ähnlichen Ausstellung[1]) zu verstehen?

Das Begraben, dessen factisches Vorkommen bei den vedischen Indern, wie wir zeigten, feststeht, wird doch, offenbar weil nicht für normal geltend, in den Ritualtexten nicht berücksichtigt. Und schwerlich mit Recht pflegt man[2]) aus einem der ṛgvedischen Todtenlieder (X, 18) die Beschreibung von Begräbnissceremonien herauszulesen. Dort wird zu dem Todten gesagt: „Geh hin zur Mutter Erde“ — „wie die Mutter das Kind mit ihrem Gewande, so umhülle du ihn, Erde“ — „ich richte die Erde auf rings um dich.“ Aber man darf nicht übersehen, dass alles dies in das Ritual der Feuerbestattung genau so gut wie in das des Begräbnisses passt. Die Gebeine, welche bei der Verbrennung übrig bleiben, werden in die Erde gesenkt: dass nicht dieser Act sondern das Begraben des ganzen Leibes gemeint sei, ist dem Text schlechterdings nicht anzusehen[3]). In der That reihen

---

[1]) Man erinnere sich an das avestische *uzdāna*, das Gerust fur Ausstellung der Leichen. Vend. 6, 50: Geiger, Ostiran. Kultur 267. Anm. 1.

[2]) Z. B. Bergaigne I, 77 und lange vor ihm Roth.

[3]) Characteristisch ist der Ausdruck Pāraskaras (III. 10. 5) in Bezug

die jüngeren Ritualwerke die in Rede stehenden Verse ihrer Beschreibung der Bestattung — welche durchaus Feuerbestattung ist — ein, indem sie ihnen eben die bezeichnete Beziehung geben[1]. Und für den Ṛgveda wird die gleiche Deutung durch die Erwägung wahrscheinlich, dass die Abschnitte, welche jene Stelle umgeben und mit ihnen der Autorschaft und dem Inhalt nach ganz unverkennbar zusammengehören, ein Feuerbestattungsritual enthalten, welches unvollständig sein würde, fehlten die für die feierliche Beisetzung der Gebeine bestimmten Sprüche: eine Lücke, welche gerade durch den in Rede stehenden Text auf das Genaueste ausgefüllt wird[2].

Wir behalten also von den verschiedenen Bestattungsarten als näher bekannt nur die Feuerbestattung übrig, deren Verlauf nun den Hauptzügen nach dargestellt werden muss[3].

Dem Todten werden Bart, Haare, Nägel geschnitten; er wird gesalbt, bekränzt und mit einem frischen Gewand bekleidet. Man wird sich die noch im Hause befindliche Leiche wie später die Scene der Verbrennung umgeben zu denken haben von der Todtenklage der weinend herumtanzenden, mit

---

auf kleine Kinder: „Den Leib begraben sie ohne ihn zu verbrennen.“ Man sieht, dass die Behandlung der Knochen nach der Leichenverbrennung als dem Begraben durchaus gleichartig empfunden wurde.

1) S. unten S. 580.

2) Mit dieser Deutung von Ṛv. X, 18 ist natürlich auch über Av. XVIII, 2, 50—52 und ähnliche Stellen die Entscheidung gegeben.

3) Neben den betreffenden Textabschnitten des Ṛgveda und Atharvaveda sind im Folgenden benutzt worden: Ṣatapatha Brāhmaṇa XII, 5, 2; XIII, 8: Taitt. Āraṇyaka VI (dort im Commentar Materialien aus Bharadvāja und Baudhāyana): Āṣvalāyana Ṣr. VI, 10, Gṛhya IV, 1 fg.: Ṣāṅkhāyana Ṣr. IV, 14 fg.: Kāty. XXI, 3. 4: XXV, 7; Pāraskara III, 10: Kauṣika Sūtra 80 fg. Ich habe versucht die hauptsächlichsten Züge zu einem Gesammtbild zu vereinigen: die zahllosen Divergenzen der Quellen im Einzelnen aufzuführen und zu discutiren konnte nicht in meiner Absicht liegen.

den Händen gegen Brust und Schenkel schlagenden Weiber mit aufgelöstem oder verwirrtem Haar[1]). Nun trägt man die Leiche nach dem Verbrennungsplatz oder führt sie auf einem Wagen dorthin; mit gelöstem Haar folgen die Angehörigen; ein dem Todten angebundener Baumzweig verwischt die Fussspuren, damit der Tod den Rückweg zu den Lebenden nicht finden möge[2]). Vielleicht ist es dies Stadium der Handlung, für welches folgende Verse des Ṛgveda bestimmt sind[3]):

Der Todte wird angeredet.

„Geh hin, geh hin auf den alten Pfaden, darauf unsre Väter, die Alten fortgezogen. Beide Könige sollst du sehen, die an der Seelenspeise sich freuen, Yama und Varuṇa den Gott.

---

[1]) Ueber die Klageweiber im Atharvaveda handelt Bloomfield, *American Journ. of Phil.* XI, 336 fgg. Die spätere Literatur liefert mannichfache Materialien zur Veranschaulichung: man vergleiche z. B. Cullavagga XI, 1, 10, Mahāparinibbānasutta p. 64 Childers, das Mahākapijātaka (Jāt. vol. III p. 374), das Strīvilāpaparvan in M. Bhārata XI, Rāmāyaṇa II, 76, 20 fg. ed. Bombay etc.

[2]) Von einem Stamm des Indischen Archipels hören wir, dass man dort von einem Begräbniss „zurückkehrt, nachdem man vorher jede Fussspur sorgfältig beseitigt hat“ (*Revue col. internat.* III, 232). Aehnliches häufig auch anderwärts.

[3]) Ṛv. X, 14, 7—12: betreffs der Verwendung an dieser Stelle der Ceremonie vgl. Kauçika Sūtra 80, 35. Die Verse passen ihrem Inhalt nach insofern gut hierher, als für das Hinübergehen des Todten Agni als Führer nicht genannt wird, es sich also wohl nicht um die Situation der Verbrennung selbst handelt, (doch vgl. Āçv. G. IV, 4, 6), dagegen Vers 7 auf ein wirkliches Zurücklegen eines Weges von Seiten der Leiche — natürlich mit Zauberwirkung für das Vorwärtskommen der Seele auf ihren Wegen — zu deuten scheint. Die in Vers 9 genannte Stätte wird im Kauç. S. 80, 42, Āçv. G. IV, 2, 10, Çāṅkh. IV, 14, 7 auf die Verbrennungsstätte bezogen; die Beziehung auf den Ort, wo die Knochen beigesetzt werden (vgl. Taitt. Ār. VI, 6, 1), würde näher zu liegen scheinen, wenn nicht die dahin gehörigen Sprüche im Ṛv. an andrer Stelle (X, 18, 10 fg.) ständen.

„Vereine dich mit den Vätern und mit Yama, mit dem Lohn deiner Opfer und guten Werke im höchsten Himmel. Lass alles Gebrechen dahinten und kehre wieder heim[1]); vereinige dich mit deinem Leibe glanzgeschmückt“.

Von dem Wege des Todten werden die Dämonen vertrieben:

„Geht fort, entweicht, schleicht weg von hier. Ihm haben die Väter diesen Ort bereitet. Die Ruhestätte giebt ihm Yama, in der Wasser, der Tage und Nächte Schmuck prangend“.

Und wieder an den Todten:

„Entrinne der Saramā Kindern, den Hunden beiden[2]), den vieräugigen, scheckigen auf gutem Wege, und komm an bei den Vätern, den gabenreichen, die als Yamas Genossen Freuden geniessen.

„Deinen Hunden beiden, Yama, den Wächtern, den vieräugigen Wegbewahrern, die nach den Männern spähen: denen übergieb ihn, o König, und Heil und Wohlsein verleih ihm.

„Die beiden breitnasigen Seelenfresser[3]), Yamas Boten gehen umher unter den Leuten. Die mögen uns hier schönen Lebensathem heute wiedergeben die Sonne zu schauen.“

Nun wird der Todte auf den Scheiterhaufen gelegt, der nach den jüngeren Quellen für einen Vollzieher des Cultus der drei heiligen Feuer zwischen diesen Feuern[4]) aufgerichtet

---

[1]) Man hat hier den sentimental angehauchten Gedanken gefunden, dass das Sterben eine Rückkehr der Seele zu ihrer Heimath ist. Sollen aber die Worte nicht in der That bedeuten: Geh zur Himmelswelt und befreie dich von allen Gebrechen: dann kehre auch wieder zu deinem Leibe, bei dem deine Heimath ist, zurück?

[2]) Vgl. oben S. 538.

[3]) Ich lasse das dunkle Wort *udumbalau* fort.

[4]) Genauer nach einigen Quellen: zwischen Feuern welche durch bestimmte Manipulationen aus jenen Feuern gewonnen sind (Śat. Br. XII, 5, 2, 3: Kauś. S. 80, 21).

ist. Neben ihn legt man seine Gattin, lässt sie aber alsbald wieder aufstehen: „Erhebe dich, o Weib, zur Welt der Lebenden. Hingegangen ist sein Lebenshauch, bei dem du liegst. Zu dieser Ehe hier mit dem Gatten, der deine Hand ergreift, der um dich freit, bist du gelangt[1]).“ Und wie von seinem Weibe, so wird der Todte, wenn er ein Krieger war, auch von dem Wahrzeichen seiner Kriegerschaft getrennt. Sein Bogen[2]), den man ihm mitgegeben, wird ihm aus der Hand genommen: „Den Bogen nehme ich aus des Todten Hand, dass Herrschaft, Glanz und Kraft bei uns weile. Dort mögst du, hier mögen wir an Helden reich alle Feindschaft, jeden Anschlag überwinden“ (X, 18, 9)[3]). Dem Opferer werden nach den jüngeren Texten die Opfergeräthschaften mit auf den Scheiterhaufen gegeben; nur die unverbrennbaren — die irdenen, metallenen oder steinernen — giebt

---

[1]) Ṛv. X, 18, 8. Der Sinn scheint zu sein: Von der alten Ehe, die durch den Tod gelöst ist, bist du zu einer neuen gelangt: du bist die Gattin dessen geworden, der jetzt deine Hand ergreift und dich aufstehen macht. Hierbei mag etwa der „die Stelle des Gatten einnehmende Schwager“, welchen Âçvalâyana (G. IV, 2, 18) bei dem in Rede stehenden Ritus erwähnt, gemeint sein. Ist bei dem im Text verwandten Wort *didhishu* an den speciellen Sinn, den die Lexicographen ihm beilegen (Gatte einer zum zweiten Mal verheiratheten Frau) zu denken (vgl. Râjendralâla Mitra Einl. zum Taitt. Âr. p. 57 fg.) und *didhishûpati* Manu III, 173 zu vergleichen? — Die Behandlung unsres Ṛgverses bei Hillebrandt Z. D. M. G. 40, 708 überzeugt mich nicht.

[2]) Die jüngeren Texte geben entsprechend andre Objecte für Mitglieder der beiden andern Kasten an: nach Av. XVIII, 2, 59 resp. Kauç. S. 80, 48 fg. ist es ein Stab beim Brahmanen, ein Ochsenstachel beim Bauer. Es wird auch vorgeschrieben, dass dem Todten ein Stück Gold aus der Hand genommen wird, das sein ältester Sohn bekommt (Av. XVIII, 4, 56, Kauç. S. 80, 46).

[3]) Nach Âçv. G. IV, 2, 22 wird der Bogen zerbrochen und auf den Scheiterhaufen geworfen, abweichend von der im Ṛv. deutlich vorausgesetzten und wohl ursprünglichen Gestalt des Ritus: das kriegerische Heldenthum, also auch dessen Symbol, soll den Lebenden verbleiben.

man einem Brahmanen. Doch, wendet ein Text[1]) dagegen ein, „den der diese Dinge annimmt achtet man für einen Leichenträger[2])" — also soll man sie dem reinigenden Wasser übergeben, oder — nach andern Quellen[3]) — der Sohn des Todten nimmt sie an sich. Auf das Mitgeben von Opfergeräth scheint schon der Ṛgveda (X, 16, 8) zu deuten. Das Feuer wird dort angerufen: „Dies Gefäss, Agni, mache nicht schwanken. Es ist lieb den Göttern und den Somaspendern. Dies Trinkgefäss der Götter, daraus berauschen sich die unsterblichen Götter." Vermuthlich ist von einer mit auf den Scheiterhaufen gesetzten Somaschale die Rede[4]). — Der Ṛgveda erwähnt ferner (das. 4) einen mit dem Todten zugleich verbrannten Ziegenbock; zu Agni wird gesagt: „Der Ziegenbock ist dein Antheil, den verbrenne mit deinem Brand; den soll deine Gluth verbrennen, deine Flamme. Mit deinen freundlichen Mächten, Gott Jātavedas, führe ihn zu der Welt der Guten." Und den Todten redet man an (V. 7): „Lege den Panzer von Kühen[5]) an gegen Agni. Bedecke dich mit Fett und schwellender Fülle, dass dich nicht der Kühne, tobend in seiner Wuth, mächtig umschlinge dich zu verbrennen." Die jüngeren Texte vervollständigen diese Andeutungen, indem sie von einer Kuh sprechen, die als „Um-

[1]) Ṣatapatha Brāhmaṇa XII, 5, 2, 14.

[2]) Denn derartiger Besitz des Todten gilt als vom Tode afficirt.

[3]) Āṣv. G. IV, 3, 18. 19: Kauṣ. S. 81, 19.

[4]) Nach Kauṣika Sūtra 81, 9 wäre vielmehr das Gefäss für die Iḍā — den für den Opferer und die Priester bestimmten Theil der Opfergabe — gemeint, nach Āṣv. G. IV, 3, 25 (welche Stelle in Stenzlers Uebersetzung wie in der meinigen missverstanden ist: *praṇītāpraṇayanam* ist das Gefäss selbst) und dem vom Comm. zu Taitt. Ār. VI, 1, 4 angeführten Kalpasūtra das Gefäss des Praṇītāwassers (vgl. Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 18).

[5]) Nach der Redeweise des Ṛgveda bedeutet dies irgend welche von der Kuh kommende Substanzen, hier wohl deren verschiedene Körpertheile. Vgl. auch Bergaigne I, 81.

legethier“ geschlachtet wird; Glied für Glied wird die Leiche mit den Theilen dieses Thiers belegt; auf das Gesicht kommt die fettdurchwachsene Netzhaut, in die Hände die beiden Nieren als Schutz gegen des Todesgottes Hunde[1]); über das Ganze wird das Fell mit Kopf und Füssen gedeckt. Und neben dem Scheiterhaufen wird ein Ziegenbock mit einem schwachen Strick angebunden, so dass er sich leicht losmachen kann. Nun wird der Scheiterhaufen in Brand gesteckt[2]); Anrufungen an Agni erflehen dem Todten unversehrtes Hingelangen zu den Vätern. Gewiss fanden an dieser Stelle auch in alter Zeit schon Opferdarbringungen statt[3]), obwohl der Spruch, der in den jüngeren Texten die hauptsächlichste dieser Darbringungen begleitet, im Ṛgveda fehlt[4]): „Aus diesem (dem Todten) bist du (Agni) geboren; möge er wiederum aus dir geboren werden“: das Feuer, welches der Lebende einst entzündet hat, schafft dem Sterbenden neues Leben.

Bei der Rückkehr der Leidtragenden von der Verbrennungsstätte werden Reinigungshandlungen vollzogen: sie tauchen in Wasser unter, von welchem auch dem Verstorbenen eine Spende gewidmet wird; sie wechseln die Kleider; sie gehen unter einem Joch von zusammengebundenen Aesten des reinigungskräftigen Parṇabaums durch — der Letzte muss die Aeste aus dem Boden reissen —; sie vermeiden es

---

[1]) Woher diese Verwendung der Nieren? Sollen vielleicht die Hunde durch „Wolfe“ eingeschüchtert werden (Gleichklang von *vṛkkau* und *vṛkau*: vgl. V. Henry, *de livre VII de l'Atharva-véda*, p. 110)?

[2]) Beziehentlich es werden die drei ihn umgebenden Opferfeuer (S. 574) angeschürt.

[3]) Das Kauṣika Sūtra 81, 34—39 schreibt eine Anzahl von Spenden an Yama, die Angiras und Sarasvatī vor; auf diese werden sich aus dem Ṛgveda die Abschnitte X, 18, 1—6. 13 fgg.: 17, 7—9 beziehen.

[4]) Ṣatap. Brāhmaṇa XII, 5, 2, 15 (Kāty. XXV, 7, 38): Taitt. Ār. VI, 1, 4; Āṣv. G. IV, 3, 27; Ṣānkh. Ṣr. IV, 14, 36; Kauṣ. S. 81, 30. Vgl. Ṣatap. Br. II, 3, 3, 5.

sich unterwegs umzusehen[1]); sie berühren beim Eintritt in das Haus reinigende und glückbringende Objecte wie Wasser, Feuer, Kuhmist, Senfkörner[2]), Gerstenkörner[3]). Das Opferfeuer des Verstorbenen wird auf einem andern Wege als durch die Thür[4]) hinweggethan und an öder Stelle niedergelegt[5]).

Die ersten Tage nach dem Trauerfall sind die Ueberlebenden unrein. Sie haben das gewohnte Lager zu vermeiden und auf dem Erdboden zu schlafen; sie bewahren Keuschheit; sie kochen keine Speise, sondern leben von Gekauftem oder von Nahrung, die Andere ihnen geben[6]). Diese Unreinheit dauert je nach dem Verwandtschaftsgrade länger oder kürzer; namentlich tritt eine dreitägige und eine zehntägige Frist hervor. „Oder die Observanzen erstrecken sich“, sagt ein Text[7]), „bis zum Sammeln der Gebeine“: vermuthlich

---

1) Vgl. oben S. 488 Anm. 1.

2) Ueber die unglückvertreibende Kraft des Senfs s. 491.

3) Bei diesen ruht die Zauberkraft im Namen, wie der zugehörige Spruch zeigt (Kauṣ. Sūtra 81, 17 und sonst häufig): „Gerste (*yava*) bist du: halte fern (*yavaya*) von uns den Hass, halte fern die Missgunst.“

4) Ein bekannter, weitverbreiteter Zug bei der Behandlung unheimlicher Wesen, welche die Thür, durch die sie zurückkehren konnten, nicht kennen lernen dürfen.

5) Oder geschieht dies erst nach der Beisetzung der Gebeine (Kāty. XXI, 4, 28, cf. Kauṣ. Sūtra 86, 18)? Die Stellung der Verse Ṛv. X, 16, 9 fgg. — allerdings kein sicheres Beweismoment — würde auf die hier angenommene Reihenfolge führen. Näheres s. bei Kātyāyana a. a. O.; Kauṣika Sūtra 69 fg. (Atharvaveda XII, 2); in mancher Hinsicht vergleichbar ist Aṣvalāyana G. IV, 6. Die Deutung der Ṛgverse im Einzelnen macht mancherlei Schwierigkeit: in keinem Fall werden sie wirklich besagen, was sie allerdings auf den ersten Blick zu besagen scheinen (Bergaigne I, 78), dass das Feuer des Leichenbrandes conservirt und für die Todtenopfer verwandt wird.

6) Ueber die Bedeutung dieser Gebräuche s. unten S. 589 fg.

7) Ṣāṅkhāyana Ṣr. IV, 15, 6.

das Ursprüngliche; es ist natürlich, dass die den Lebenden obliegenden Trauergebräuche von den Riten, welche die Ueberreste des Todten und damit diesen selbst betreffen, abhängig sind.

Am dritten Tage[1]) nach der Verbrennung der Leiche findet das Sammeln der Gebeine statt. Zuvörderst werden an der Verbrennungsstätte Riten vollzogen — sie kehren ähnlich auch in andern Zusammenhängen wieder —, die das Verlöschen des Feuers, das Eintreten von Kühle an Stelle der Gluth ausdrücken. Verschiedene Wasserpflanzen und ein Froschweibchen werden dorthin gebracht: „Den du verbrannt hast, Agni, den lösche wieder; hier möge Kiyāmbu wachsen, kleine Hirse und Vyalkaṣā. Kühles Kraut, kühlungsreiches, frisches Kraut, erfrischungsvolles, mit dem Froschweibchen komm zusammen dies Feuer zu erfreuen[2]).“ Die jüngeren Texte sprechen von einem Besprengen der Feuerstätte mit Wasser und Milch — Wasser und Milch wird nach dem Zeugniss eines Sūtra[3]) auch in der Nacht nach der Verbrennung unter freiem Himmel für den Todten hingestellt, mit den Worten: „Verstorbener, hier bade!“ —; die Wasserpflanzen mögen[4]) in die Flüssigkeit, mit welcher die Besprengung der Brandstätte vorgenommen wurde, hineingethan worden sein.

Nun werden die Knochen gesammelt, in einen Krug gethan[5]) und mit allerlei wohlriechenden Substanzen beschüttet. Die verschiedenen Quellen weichen darüber ab wo sie dann

---

[1]) So Kauṣ. Sūtra 82, 25; in andern Texten andre Termine.

[2]) D. h. auszulöschen. Der Text ist Ṛv. X, 16, 13 fg. Vgl. dazu Bloomfield, *Amer. Journal of Phil.* XI, 342 fgg.; oben S. 509.

[3]) Pāraskara III, 10, 28.

[4]) Entsprechend der Darstellung des Kauṣika Sūtra 82, 26. 27.

[5]) Nach Kāty. XXV, 8, 1. 7 in eine aus Blättern gemachte Tute; in einen Krug nur, wenn man die (gleich zu besprechende) Beisetzung zu feiern beabsichtigt.

zu bestatten sind[1]). Ich theile die Beschreibung des Āṣvalāyana[2]) mit.

„Nachdem sie Alles sorgfältig gesammelt und mit einem Siebe gereinigt haben, sollen sie es an einer Stelle, wo von keiner Seite Wasser ausser Regenwasser hinfliesst, in einer Grube beiṣetzen[3]) mit dem Verse: ‚Geh hin zur Mutter Erde, zu der freundlichen Erde weitem Raum: weich wie Wolle ist sie dem Freigebigen, die Jungfrau: sie möge dich schützen vor dem Schooss der Vernichtung[4])‘. Er soll Erde darauf werfen mit dem Vers: ‚Thu dich auf, Erde, drücke ihn nicht. Gieb ihm glücklich einzugehen, einzuschleichen. Wie die Mutter das Kind mit des Gewandes Saum so bedeck ihn Erde‘. Nachdem er die Erde darauf geworfen, spricht er den nächsten Vers: ‚Die Erde soll sich aufthun, feststehn; tausend Pfeiler sollen sich erheben. Das sei dein Haus, von fetter Nahrung triefend; das sei dir Zufluchtsstätte immerdar‘. Er deckt eine Schaale darauf mit dem Vers: ‚Ich richte die Erde auf um dich. Möge mir kein Leid geschehn, der ich diese Scholle niederlege. Diese Säule sollen die Väter dir halten; hier soll Yama dir den Sitz bereiten‘. Dann geht man fort ohne sich umzusehen, reinigt sich mit Wasser und richtet dem Verstorbenen ein Todtenmahl aus“.

Einige Texte beschreiben als letzten Abschluss dieser Riten die Errichtung eines Grabhügels. Damit soll man, wie

[1]) Siehe S. 581 Anm. 2.

[2]) Gṛhya IV, 5, 7—10. Die dort nur mit den Anfangsworten angeführten Verse des Ṛgveda (X, 18, 10 fgg.) gebe ich vollständig.

[3]) Kauṣ. Sūtra 82, 32 spricht vom Beisetzen an der Wurzel eines Baumes (vgl. den Kalpa im Comm. zu Taitt. Ār. VI, 4, 2, 11): dazu der Spruch Av. XVIII, 2, 25: „Nicht beenge dich der Baum, nicht die grosse Göttin Erde“. Ein hölzerner Sarg ist mit dem „Baum“ nicht gemeint. — Vgl. übrigens S. 581 Anm. 2.

[4]) Ist die Vorstellung hier, dass dem Todten auch das Unglück begegnen kann gänzlicher Vernichtung anheimzufallen, und dass es des Schutzes dagegen bedarf?

ein Brāhmaṇatext[1]) anräth, warten bis man nicht mehr weiss wie viele Jahre seit dem Todesfall verflossen sind: wie sonst im Ritual unheimliche Vorgänge örtlich dem Gesichtskreis der Lebendigen verborgen werden, so geschieht es hier zeitlich. „Nach langer Zeit soll er es thun“, erklärt das Brāhmaṇa, „damit verbirgt er den Tod. Wenn man sich nicht einmal der Jahre mehr erinnert: damit entfernt er den Tod aus dem Gehör“. Man holt die Gebeine von dem Ort an dem sie ruhen[2]). Findet man sie dort nicht mehr, soll man statt ihrer Staub von jener Stätte nehmen oder „man soll am Wasserrande ein Gewand ausbreiten und rufen N. N.! (den Namen des Todten). Wenn sich dann ein Thier darauf niederlässt“, soll dies die Stelle der Gebeine vertreten[3]): ein wichtiger Ritus, welcher von der Seelenwanderungslehre im gewöhnlichen Sinn des Worts allem Anschein nach unabhängig die Seele des Todten als in einem nahe dem Bestattungsort umherschwirrenden Insect oder dgl. verkörpert zeigt. — Die Nacht über findet bei den Gebeinen allerhand Musik statt; „preist die Väter“, heisst es: da werden metallene

---

[1]) Śatapatha XIII, 8, 1, 2, vgl. Kāty. XXI, 3, 1.

[2]) Dazu, wenn die Beisetzung an der Wurzel eines Baumes stattgefunden hatte (S. 580 Anm. 3), der Vers: „Gieb ihn wieder, o Waldesherr, der bei dir niedergelegt ist, dass er in Yamas Wohnung sitze seines Theiles sich erfreuend“. Av. XVIII, 3, 70, Kauś. S. 83, 19. — Möglich übrigens, dass der ganze Ritus mit dem Baum nur aus den Versen des Atharvaveda herausgelesen, in diesen aber der Baum, der Waldesherr, in der That einfach auf das Holz des Scheiterhaufens zu beziehen ist.

[3]) Kauśika Sūtra 83, 22 fg. Zur Vergleichung diene folgende auf Turner zurückgehende Angabe, die ich Frazer (*Journ. of the Anthrop. Institute of Gr. Britain and Ireland* XV, 96 Anm. 1) entnehme: *In Samoa the relations spread out a sheet on the beach near where the man had been drowned, or on the battle-field where he had fallen: then they prayed, and the first thing that lighted on the sheet (grasshopper, butterfly, or whatever it might be) was supposed to contain the soul of the deceased and was buried with all due ceremony.*

Becken geschlagen[1]); man spielt die Laute: Klageweiber mit aufgelöstem Haar gehen dreimal im Anfang der Nacht, dreimal um Mitternacht, dreimal gegen Morgen um die Gebeine herum in der Weise, wie man unheimlichen Objecten seine Verehrung bezeugt: den Gebeinen die linke Seite zuwendend, mit der Hand den rechten Schenkel schlagend[2]), wohl um jede Berührung durch die Todessubstanz von sich wegzuschlagen. Gegen Morgen[3]) geht man dann mit den Gebeinen zu dem Platz, wo das Grabmal errichtet werden soll, zu einer vom Dorf aus nicht sichtbaren Stätte, weitab vom Wege — die Lebenden sollen vor der Nähe des Todten gesichert sein — im Gebüsch, wo das Erdreich frei von Dornen, aber reichlich mit Wurzeln durchwachsen ist: der Gedanke ist offenbar, dass keine Dornen den Todten verletzen sollen, und, wie das Brāhmaṇa[4]) sagt, „zu den Wurzeln der Pflanzen schlüpfen die Väter hin“ — haben wir hier eine Spur des Glaubens an die in Pflanzen, in Bäumen wohnenden Seelen Verstorbener[5])? An solch' einer Stelle wird ein Loch gegraben, oder es werden mit einem Pflug Furchen gezogen, in die man Samen aller Art ausstreut[6]); da hinein werden die Gebeine versenkt. Darüber wird ein Mal aus Steinen und Erde

---

[1]) So nach Kāty. XXI, 3, 7: das Kauṣika Sūtra 84, 9 lässt statt dessen einen leeren Topf mit einem alten Schuh schlagen. Alte Utensilien kommen im Todtencult häufig vor. — Der ursprüngliche Zweck von Lärm und Musik ist natürlich die Verscheuchung der bösen Seelen und Geister.

[2]) Man vergleiche das Ritual des Tryambakaopfers oben S. 443. Ferner Āṣv. G. IV, 6, 3.

[3]) Noch vor Sonnenaufgang: nächtliche Begräbnisse begegnen bei vielen Völkern.

[4]) Ṣatapatha XIII, 8, 1, 20 (vgl. Av. VI, 44, 3?).

[5]) Auf Aehnliches scheint die Rolle zu führen, die der Baum an den S. 580 Anm. 3 und S. 581 Anm. 2 angeführten Stellen spielt.

[6]) Ganz so wie bei dem Ritus der Schichtung des Backsteinaltars, Ind. Stud. XIII, 245.

gehäuft; man streut Getreidekörner darauf dem Todten zur Speise[1]) und gräbt daneben Gruben, die mit Wasser und Milch zu seinem Trank gefüllt werden. Beim Weggehen wendet man wieder alle Mittel an, die den Tod verhindern sollen, den in's Leben Zurückkehrenden zu folgen. Die Texte erwähnen das alle bösen Mächte vertreibende Feuer, das Verwischen der Fussspuren, das Ueberschreiten wassergefüllter Gruben, das Sichabwischen mit der Pflanze Apāmārga[2]), Baden, Hinlegen eines Steins oder auch einer Erdscholle von einer Grenze, welcher die Kraft des Abgrenzens — hier des Lebens gegen den Tod — als innewohnend gedacht wird. Schon der Ṛgveda erwähnt eine derartige symbolische Scheidewand: „Diese Umhegung setze ich den Lebenden; möge kein Andrer von ihnen zu diesem Ziel gelangen. Mögen sie hundert reiche Herbste leben, einen Berg zwischen sich und den Tod setzen" (X, 18, 4). In frischen Gewändern kehren sie zurück; man reicht ihnen Salben, mit denen sie sich schmücken. „Diese Lebenden", heisst es im Ṛgveda (das. 3), „haben sich von den Todten geschieden; gesegnet war uns heute der Ruf zu den Göttern. Vorwärts sind wir gegangen zu Tanz und Scherz, langes Leben fürderhin gewinnend". —

So weit die Einzelheiten des Bestattungsrituals. Ueberblicken wir noch einmal das Ganze. Der hervortretendste Zug ist die Verwendung des Feuers um die Seele zum Himmel zu befördern. Der Glaube hat offenbar nicht die Form, dass die Seele bis zur Verbrennung am Körper festhaftet und erst durch das Feuer von ihm losgelöst wird: in den Ritualsprüchen fehlen alle Hindeutungen auf einen solchen Gedanken, die doch unvermeidlich wären; auch würde die oben berührte Anschauung, dass schon in schwerer Krankheit

---

[1]) Auch andre Opfergaben werden erwähnt: ich kann nicht versuchen das Detail zu erschöpfen.

[2]) Vgl. oben S. 490.

und in der Bewusstlosigkeit des nahenden Todes die Seele in Yamas Reich gegangen ist, damit in directem Widerspruch stehen. Freilich darf nicht übersehen werden, dass eben jene Anschauung auch nicht zu der doch feststehenden Vorstellung von Agni als dem Beförderer der Seele in Yamas Reich, von der Verbrennung als dem Zeitpunkt dieser Beförderung passt. Offenbar erklärt sich die Discrepanz aus der Entwicklung der ganzen Vorstellungsgruppe. Die betreffende Deutung der Verbrennung hat mit dem ursprünglichen Wesen dieser Bestattungsart nichts zu thun. Seinem Ursprung nach gehört das Verbrennen der Leiche, in Indien wie an so vielen andern Orten als Aequivalent des Begrabens erscheinend, offenbar mit einer zahlreichen Gruppe andrer Fälle des Rituals zusammen, in denen ein gefahrdrohender Gegenstand bald verbrannt bald begraben wird[1]). Die von der Leiche ausgehende wirkliche Verunreinigung, viel mehr aber noch die Gefahren, welche auf dem Haften der Seele am Leibe, auf der ihm innewohnenden Todessubstanz, auf dem mit der Leiche verknüpfbaren Zauber beruhen, sollen entfernt werden. Dass die in diesem Sinne geübte Leichenverbrennung älter ist als der Glaube an himmlisches Leben der Seele, ist wahrscheinlich. Wer mit dem vedischen Verbrennungsritual im Gedächtniss etwa Homers Beschreibung von der Bestattung des Patroklos liest, wird sich schwer dem Eindruck verschliessen können, dass die Leichenverbrennung mit einer Reihe ausgeprägter Detailzüge in die indogermanische oder wenn man will in die gräcoarische Periode zurückreicht: diesem Zeitalter aber kann der Glaube an ein seliges Leben im Himmelreich kaum zugeschrieben werden. Mag die Sitte der Verbrennung, welche der Leiche dasselbe Schicksal bereitete, wie den Darbringungen, die man durch das Opferfeuer nach oben zu den Himmlischen zu senden gewohnt war, an der

---

[1]) Siehe oben S. 345 Anm. 2.

Entstehung jenes Glaubens einen grösseren oder geringeren Antheil gehabt haben — hierüber eine Schätzung zu versuchen geht nicht an —, das ist in jedem Fall kaum zweifelhaft, dass die Vorstellung von Agni als himmelwärts führendem Psychopompen als ein neues Element in eine vorhandene Masse von Vorstellungen über die Geschicke der Seele während des Todes und während der Verbrennung des Körpers hineintrat: wo es denn nicht befremden kann, dass Altes und Neues sich zu keiner vollkommen glatten Einheit zusammengeschlossen hat.

Es sind nicht allein die verbrannten Todten, welche als im Himmel weilend gedacht werden: „die vom Feuer verbrannt und die nicht vom Feuer verbrannt in des Himmels Mitte an der Seelenspeise sich erfreuen", heisst es im Ṛgveda[1]). Aber darum bleibt es doch richtig, dass die Vorstellung vom himmlischen Leben in specieller, oft ausgesprochener Beziehung zum Ritus der Verbrennung steht; der normale Weg für den Todten zur Himmelswelt zu gelangen ist der welchen Agni führt. Gewiss war es eben diese Beziehung, die neben andern Momenten — wie der allgemeinen Vorliebe der vedischen Theologen für Agni und alle an Agni anknüpfbaren Riten[2]) — der Feuerbestattung den Vorrang vor den concurrirenden Bestattungsarten verschafft hat.

Als das, was Agni verbrennt — oder nach der genaueren

---

[1]) X, 15, 14, vgl. Bergaigne I, 79.

[2]) Eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Opferritus kommt — wie Bergaigne I, 81 hervorgehoben hat — der Feuerbestattung in der That zu. In freier Redeweise konnte der ṛgvedische Dichter (X, 16, 5) sagen, dass der Todte dem Agni „als Opfer übergeben" (*āhutaḥ*) sei. Aber darum besass der Act der Verbrennung doch in keiner Weise die technische Construction eines Opfers: er war schlechterdings nicht mit all den poetisch-liturgischen Verzierungen ausgestattet, die von einem solchen unzertrennlich sind: womit es natürlich sehr wohl vereinbar ist, dass gewisse Opfer mit ihm verbunden waren.

Form der Fiction nicht verbrennt sondern kocht und gar macht — scheint der ganze Mensch verstanden zu sein, der Leib und die gleichfalls als anwesend gedachte Seele. „Verbrenne ihn nicht, Agni“, heisst es im Ṛgveda (X, 16, 1), „thu ihm nicht weh mit deiner Gluth, triff nicht seine Haut und sein Gebein; wenn du ihn gar gekocht hast, Gott Jātavedas, dann sende ihn zu den Vätern.“ Man wird sich über das Schwanken der Vorstellung nicht wundern, wenn, nachdem hier „er“, der Todte mit Leib und Seele, in's Jenseits gegangen ist, an einer spätern Stelle der Ceremonie, bei der Beisetzung der Gebeine, derselbe „er“ in die Erde gebettet wird: die Erde soll, wie da gesagt wird, ihn nicht drücken; dort soll sein Haus, seine Zufluchtsstätte sein, soll Yama ihm den Sitz bereiten (oben S. 580)[1]. Hier ist von dem Leben in der Himmelshöhe nicht mehr die Rede; die ältere Schicht der Vorstellungen vom Jenseits kommt zum Vorschein. Was ist natürlicher als dieser unausgeglichene Wechsel und dass, in welcher Richtung auch die rituelle Handlung sich bewegen mag, überall „er“, das Selbst des Todten, als das worauf die Handlung sich richtet, gegenwärtig gedacht wird? —

Der Todte geht nicht nackt und ohne Begleitung in's Jenseits hinüber. Wenn der Leiche Kleider und Schmuck angelegt werden, so darf dies nicht als eine blosse Aeusserung unbestimmter Pietät verstanden werden; der Gedanke ist, dass der Todte das Mitgegebene drüben tragen soll. Dieser Sinn der Sitte ist auch im Veda noch vollkommen lebendig. „Dies Kleid“, wird im Atharvaveda (XVIII, 4, 31) zum Verstorbenen gesagt, „giebt dir Gott Savitar zu tragen. Damit

[1] Man wird recht thun der Vorstellung, dass in den Gebeinen der Todte gegenwärtig ist, für das alte Indien dieselbe uns schwer fassliche concrete Energie beizulegen, welche sie im modernen Indien besitzt und die Mon. Williams, *Brāhmanism and Hindūism* (3. Aufl.) 301 durch einen characteristischen Vorfall veranschaulicht.

bekleidet, mit dem Linnengewande[1], gehe in Yamas Reich einher." Die uralt verbreitete Sitte, dem Todten Hauptstücke seines sonstigen Eigenthums mitzugeben, hat zunächst in der Verbrennung der Opfergeräthe ihre Spur hinterlassen: gerade hierin vermuthlich deshalb, weil eben diesen Objecten eine besondre fur die Ueberlebenden mit Gefahren verknüpfte Heiligkeit beiwohnte. Aber auch dass dem Todten sein Bogen, sein Gold aus der Hand genommen wurde[2], wird darauf hinweisen, dass man ihm einst solche Besitzstücke mitgab: wo dann, als das Recht der Lebenden immer stärker als vorwaltend empfunden wurde, ein eigner Ritus die Ablösung dieser Dinge von dem Machtbereich des Todten zum Ausdruck brachte. Nicht anders steht es mit der Wittwe. Dass das vedische Ritual die Verbrennung derselben ausschliesst ist unzweifelhaft. Aber sie besteigt den Scheiterhaufen, und es bedarf eines eignen rituellen Actes um sie von dort zur Welt der Lebenden zurückzuführen: deutlich genug dass dies ein Rest wirklicher Wittwenverbrennung ist, die dann bekanntlich wieder aufgelebt, vielleicht trotz der Autorität des Veda nie wirklich erloschen gewesen ist.[3]

Die Verbrennung des Bocks oder der Kuh zugleich mit der Leiche hat schwerlich den Sinn, das Thier dem Todten als Besitz mitzugeben. Die Bedeckung aller seiner

---

1) Dies Wort ist unsicher.

2) Oben S. 575 mit Anm. 2.

3) Sehr klar ist dies bereits z. B. von Tylor, Anfange der Cultur I, 459 dargelegt worden: vgl. auch Bergaigne I, 78 A. 1. Ath. Veda XVIII, 3, 1 (ähnlich Taitt. Âr. VI, 1, 3) lesen wir den Spruch: „Dies Weib, des Gatten Welt erwählend, legt sich, o Sterblicher, bei dir dem Todten nieder, den alten Brauch bewahrend: der verleih hier Nachkommen und Besitz." Erweckt ein so ausdrückliches Betonen gegenüber dem Todten davon, dass der alte Brauch erfüllt ist, nicht den Verdacht dass der alte Brauch eigentlich mehr verlangte, und dass man sich dessen auch noch recht wohl bewusst war?

Glieder mit den entsprechenden Theilen des Thiers scheint vielmehr darauf hinzuweisen, dass es sich wenigstens zunächst um eine Substitution handelt: man bot den feindlichen Mächten, welche dem Todten nachstellen, statt seiner das Thier dar und erwirkte ihm dadurch Schonung. So deutet den Ritus auch — mit specieller Beziehung auf die verzehrende Gewalt des Feuers — der Ṛgveda selbst[1]). Daneben finden sich freilich auch anderweitige Aeusserungen. Die Maruts sollen durch den Bock — ich verstehe nicht wie dies gemeint ist — dem Todten Kühlung bereiten[2]); und weiter — nicht unmöglich dass dies ein echter alter Zug ist — wird von ziegenbefahrenen Wegen gesprochen, auf denen Gott Pūshan den Todten in's Jenseits führen soll: vielleicht abschüssige Gebirgswege, die für kein andres Thier gangbar sind als für das des göttlichen Wegebeherrschers und Psychopompen[3]).

Bezogen sich die bisher besprochenen Riten auf den Weg des Todten in's Jenseits und sein Schicksal drüben, so hat es ein andrer Kreis von Handlungen mit der Reinigung und dem Schutz der Lebenden zu thun: so das Verwischen der Fussspuren, die Setzung des Grenzsteins, das Wasser in seinen beiden Verwendungstypen — als reinigend und als absperrend — u. s. w. Der breite Raum, welchen diese Riten einnehmen, lässt keinen Zweifel daran, dass sich in ihnen einer der beherrschenden Gesichtspunkte des ganzen Bestattungsceremoniells darstellt. Erläuterungen der Einzelheiten scheinen unnöthig; nur über die oben (S. 578) erwähnten Trauergebräuche, die an die „Unreinheit" der Hinterbliebenen geknüpften Observanzen — Keuschheit, Schlafen auf dem Erdboden, Essen nur gekaufter oder von Andern

---

1) X, 16, 4, oben S. 576.

2) Av. XVIII, 2, 22.

3) Ebendas. 53. Vgl. oben S. 75. 232.

empfangener Speise — werden einige Bemerkungen hier am Platze sein[1]).

So viel ist aus diesen Gebräuchen an sich wie aus der Vergleichung der ganz ähnlichen Trauerriten von Naturvölkern[2]) klar, dass hier, wenigstens dem ursprünglichen Sinn nach, Abwehrhandlungen gegenüber den vom Todten drohenden Gefahren vorliegen. Das Gesetzbuch des Vishṇu[3]) sagt: „So lange die Unreinheit der Verwandten dauert, findet der Preta (oben S. 556) keinen Aufenthaltsort; also kehrt er zu denen zurück, die ihm das Klösseopfer und die Wasserspende geben.“ Vollkommen zutreffend; nur muss man natürlich umkehren: so lange die Rückkehr der Seele zu befürchten ist, dauert die Unreinheit der Verwandten, d. h. der Zustand derselben, welcher fortwährende Vorsicht nöthig macht[4]). Das Wesen dieser Vorsicht ist besonders in Bezug auf die Ernährung sehr deutlich. Wir weisen zunächst auf einige Parallelgebräuche andrer Völker hin. In verwandtschaftlichem Zusammenhang[5]) mit dem indischen wird der avestische Ritus stehen, nach welchem die Verwandten des Todten in den ersten drei Tagen nichts kochen dürfen; Dastur Hoshangji bemerkt[6]), dass die Parsen noch heute drei Tage lang unter einem Dach, wo ein Todesfall stattgefunden hat, nicht kochen, sondern ihre Speise von Nachbarn empfangen; nur wenn die Küche sich unter einem besondern Dach befindet, dürfen

---

1) Man vergleiche den Abschnitt „Cultische Observanzen“ oben S. 410 fgg.

2) Siehe namentlich Wilken, *Revue coloniale intern.* IV, 348 ff.

3) XX, 32.

4) So heisst es auch bei Śāṅkhāyana (Śr. IV, 16. 1): „Beim Ablauf der Observanzen die Umhegungsceremonie“ — der Ritus, der den Todten definitiv (oder richtiger vergleichsweise definitiv) von der Nähe der Lebenden ausschliesst.

5) Wie schon Kaegi in seinem Aufsatz „Die Neunzahl bei den Ostariern“ erkannt hat.

6) *Sacred Books of the East* V, 382 Anm. 2.

sie kochen. Genau Uebereinstimmendes wird von Naturvölkern berichtet[1]). Bei den Alfuren im Indischen Archipel darf eine Zeit lang der Wittwer nichts von der im Sterbehause bereiteten Nahrung zu sich nehmen. Bei den Samoanern: „*while a dead body was in the house no food was eaten under the same roof; the family had their meals outside, or in another house.*“ Ohne Zweifel also handelt es sich keineswegs darum durch Enthaltung von Nahrung traurige Seelenstimmung auszudrücken; die Gefahr ruht auf der selbstgekochten, der im Sterbehause gekochten Speise. Dieser haftet die Möglichkeit an, durch die todbringende Substanz oder durch Seelensubstanz des Todten inficirt zu sein und diesen Todesstoff in das Innere des Essenden zu übertragen[2]). Auf ähnlichen Vorstellungen wird denn auch das Schlafen auf dem Erdboden beruhen. Ist vielleicht gemeint, dass wer sich in der Nähe des Todten befunden hat, die Spuren dieser Berührung auf sein eignes Lager übertragen und dasselbe dadurch für die Zukunft inficiren würde? Oder liegt der Gedanke zu Grunde, dass die Seele Nachts die Hinterbliebenen heimsuchen wird und man ihr entgeht, wenn man die gewohnte Ruhestätte vermeidet? Die geschlechtliche Enthaltsamkeit[3]) endlich möchte ich dahin deuten, dass wie die im Sterbehause bereitete Speise so auch der Samen dessen, der sich in der Nähe des Todten befunden hatte, als der Verunreinigung durch den Tod verdächtig galt und eine Uebertragung der Infection auf das Weib oder das neu erzeugte Wesen befürchtet wurde. —

Unsre Betrachtung des Bestattungsrituals, die wir hier abschliessen, wird gezeigt haben, dass die vedischen Inder,

---

1) Wilken a. a. O. 352. Vgl. auch Haberland Zeitschr. f. Völkerpsychol. XVII, 379.

2) Ganz ähnlich Frazer, *Journ. of the Anthrop. Institute of Gr. Britain and Ireland* XV, 92 fg.

3) Parallelen s. bei Wilken a. a. O. 352 A. 41.

wenn sie auch — wie das nicht anders sein kann — vielfache Spuren bewahrt haben, die auf die Glaubensformen ferner Vergangenheit zurückweisen, doch der angsterfüllten Furchtbarkeit des wilden Seelencults selbst längst entwachsen waren. Frommes Vertrauen auf die Gottheiten, welche den Hingegangenen behüten, Pietät gegen diesen selbst — daneben freilich auch, wie nicht übersehen werden darf, ein grosses Theil ritueller Kleinlichkeit und vor Allem eifrige Sorgfalt um die eigne Wohlfahrt — machen den Inhalt der Begräbnissprüche aus. Wenn der Sprache jener Pietät etwas von der vollen Wärme menschlicher Empfindung, von der düstern, rührenden Poesie der Trauer zu fehlen scheint, so müssen wir bedenken, dass uns doch eben nur die rituellen Textbücher mit ihren unpersönlichen Formeln erhalten sind. Besässen wir aus der vedischen Zeit dichterische Schilderungen wie die Ilias sie von den Bestattungen des Patroklos und Hektor oder ein schöner Abschnitt des Mahābhārata von der Todtenfeier für die in der grossen Schlacht gefallenen Helden giebt, würden wir unsrer Darstellung ohne Zweifel manchen Zug hinzufügen können, der uns jetzt fehlt.

Rückblick.

Am Ende unsres Weges angelangt versuchen wir die characteristischen Grundzüge der Erscheinungen, die wir betrachtet haben, zusammenzufassen.

Innerhalb des vergleichsweise engen Ausschnitts von dem religiösen Wesen Indiens, welchen uns die älteste Opferpoesie im Licht ihrer exclusiv priesterlichen Denk- und Ausdrucksweise zeigt, nimmt den Vordergrund eine Anzahl grosser Götter ein. Die meisten und grössten von ihnen sind die Repräsentanten von Naturmächten: Gewitter und Sturm, Sonne und Mond, Morgen- und Abendstern und das Feuer, der freundliche Hausgenosse der Menschen. Daneben dann Gottheiten, welche bestimmte Typen des Handelns vertreten

oder bestimmte Gebiete des Lebens beherrschen wie der Gott Antreiber und der Gott Bildner, der Gott der Wege, der Wanderer und der priesterliche Gott Gebetsherr. Bei einem grossen Theil jener Naturgötter sind die ursprünglichen Züge ihres Wesens ganz verblasst und verschwommen; lange Entwicklungen — denn der Zeit wie dem geistigen Inhalt nach ist der Veda weit von dem Ursprung dieser Conceptionen entfernt — haben den Zusammenhang mit den zu Grunde liegenden Naturwesenheiten gelockert, ja oft aufgelöst. Der Glaube, dass es die grossen Naturmächte sind, von welchen Wohl und Wehe des eignen Daseins abhängt, ist mehr und mehr zurückgetreten: wie jetzt vor Allem die Potenzen der menschlichen Gesellschaft die entscheidende Gewalt über den Einzelnen behaupten, sind von den alten Naturgöttern überwiegend nur die Gestalten menschenähnlicher Machthaber übrig geblieben, himmlischer Riesenmenschen, die Einen von plump maassloser Kraft, die Andern von unergründlicher Zauberkunst, oder die Herrschersitten indischer Häuptlinge an sich tragend. Die Bedürfnisse und Neigungen dieser Götter sind auf der einen Seite sehr einfach und verfallen dann doch wieder in eine eigenthümliche kindliche Raffinirtheit: sie wollen essen und sich einen Rausch trinken; man muss ihnen durch das Lob ihrer Grösse und ihrer Thaten schmeicheln; sie lieben es aber ganz besonders, sich von den Priestern in der spitzfindig glatten Sprache theologischer Geheimnisskrämerei mit versteckten, auf einander gehäuften, dunkel verschlungenen Andeutungen über die Mysterien ihres Wesens und ihrer Thaten unterhalten zu lassen. Ethische Elemente haften diesen Göttern im Ganzen nur locker und äusserlich an: der Gewitterer, zu einem gewaltigsten kriegerischen Helden verblasst, ist wohl, wie sich das bei einem solchen Freunde der Menschen und unerschöpflichen Gnadenspender von selbst versteht, ein ganz vorwiegend guter und braver Riese, aber woher sollte ihm die leuchtende Reinheit

und Erhabenheit einer höchsten sittlichen Potenz kommen? Eine Vertretung im Kreise der Götter verlangen die ethischen Mächte gleichwohl, und diese ist vornehmlich — noch vor der Sonderexistenz des indischen Volkes — von einer wie es scheint fremdem Ursprung entstammenden Gruppe von Lichtgöttern, insonderheit einem Mondgott übernommen worden, dessen Naturbedeutung dann durch seine Rolle als höchster Herr und Schützer des Rechts fast spurlos verdunkelt worden ist. Wenn so beispielsweise zwischen diesem Gott des Rechts und dem starken Gewitterer ein fühlbarer Characterunterschied obwaltet, so sind doch im Grossen und Ganzen die Götter in der Loslösung von ihrem Naturgrund, in der fliessenden Wandelbarkeit, dem Mangel an fester Plastik in den mythischen Vorstellungen, in dem Einerlei der conventionellen schmeichlerischen Phraseologie einander fast zum Verwechseln ähnlich geworden; oft möchte man glauben, dass im Grunde die Gestalt einer grossen Gottheit dasteht und dass in deren Umhüllung nach einander die jedesmal vom Dichter angeredeten Götter, deren Verschiedenheit und deren individuelles Wesen immer mehr antiquirt wird, hineinschlüpfen.

Was die Erzählungen von den Thaten dieser Götter anlangt, so finden wir unter Geschichten sehr verschiedenartigen Characters, neben historischen Erinnerungen, neben ernsten und auch schwankartig humoristischen Productionen der freien Phantasie als vornehmste Hauptstücke des Sagenbestandes alte Naturmythen wie den von der Gewitterschlacht, von der Erlangung der gefangenen rothen Kühe der Morgenröthe, von der Fahrt des Morgen- und Abendsterns mit der Sonnenfrau. Die Bedeutung solcher Mythen ist in der vedischen Zeit meist vergessen oder doch halbvergessen; sie haben sich in übermenschlich-heroische Actionen verwandelt; das Bild ist oft genug zur unverständlichen Hieroglyphe geworden. Ganz überwiegend sind die Erzählungen auf Effecte der

grellsten Art, auf elementarste Motive beschränkt: riesenhafte Kraftthat und Erlangung herrlichster Güter, Ueberwindung, gelegentlich auch Ueberlistung sehr furchtbarer Feinde, Rettung aus grösster Noth, in zweiter Linie hier und da auch Schönheit und sinnliche Leidenschaft; kein Sichvertiefen in seelische Vorgänge, kein kunstreicher Aufbau verschlungener, von sinnvoller Folgerichtigkeit regierter Handlungen und Geschicke. Ueberall scheint noch der Styl der Erfindung durch, wie er den Naturvölkern eigen ist, die barocke Formlosigkeit und Willkür einer ungezügelten Einbildungskraft. Wo die alten Mythen mit der Zeit weitergelebt, modernere Motive in sich aufgenommen haben, ist es nicht der Tiefsinn ethischer Ideen, der sich in ihr Gewand hüllt, sondern unter mancherlei Anderm vor Allem die Prätentionen unverhüllter orientalischer Priesterbegehrlichkeit: man erinnere sich wie der Geschichte von der Erlangung der Morgenrothkühe die Wendung auf den Erfolg der kuhbegierigen Priester gegenüber den Geizhälsen, welche die Kühe für sich behalten wollen, gegeben worden ist.

Das Opfer, welches den Göttern des Veda gebracht wird, ist das Opfer von Hirtenstämmen, die doch an mannichfachen Verfeinerungen einer keineswegs mehr jungen Cultur nicht arm sind. Noch fehlen die städtischen, von architektonischer Kunst geschmückten Cultcentra, aber die Opferhandlung, welche sich um die heiligen Feuer und den Grasteppich, den Sitz der Götter bewegt, ist doch von dem Character primitiver Einfachheit weit entfernt. Sie ist kostspielig, überladen mit priesterlich gedüfteltem Ceremonienwesen, ausgestattet mit dem Schmuck einer liturgischen Poesie, in welcher unbehülflich verworrene Unförmlichkeit und die ersten deutlichen Vorzeichen jener in der spätern indischen Dichtung so übermächtig hervortretenden üppig spitzfindigen Ueberkünstelung einen eigenthümlichen Bund geschlossen haben. Zahlreiche Priester sind dabei thätig die Götter in geschäftig redseliger Zudringlichkeit heranzulocken und sie in die gute Stimmung

zu versetzen, in welcher sie dem Opferer Besitz und langes Leben verleihen, seine Feinde niederwerfen werden. Alles ist auf die concreten Anliegen und Bedürfnisse irdischen Daseins gerichtet; der Cult ist das Mittel dem Reichen seinen Reichthum zu sichern und zu mehren; nicht viel mehr als Anfänge sind davon vorhanden, dass das religiöse Wesen sich zu einer ethischen, den Einzelnen und das Volk erziehenden Grossmacht entwickelt hätte.

Mit dem nur schwach ausgeprägten individuellen Leben des Clans und Stammes, mit dem Grund und Boden bestimmter Oertlichkeiten sind die Einrichtungen dieses Cultus wenig verwachsen; wo immer innerhalb des Bereichs vedischer Cultur arische Opferherren und brahmanische Priester die grossen Opfer vollziehen, richten sich diese annähernd in denselben Formen an dieselben, von localen Bindungen unabhängigen Götter. Nur spärlich und besonders da, wo uns unsre Quellen von dem Gebiet des höheren, exclusiv priesterlichen Cults in die tieferen Regionen des Volkslebens hinüberzublicken gestatten, treten uns die localen, mit Wasser und Berg, mit Wald und Feld verknüpften Dämonen entgegen; wir hören von der Waldfrau, die in der grünen, von Vogellärm durchschallten Einsamkeit dem Wanderer begegnet; wir finden die Spuren der Verehrung, welche den in heiligen Bäumen wohnenden Baumgenien, den Nymphen der Flüsse und Teiche dargebracht wird.

Und noch andre Massen mythischer und cultischer Gebilde, die uns in dem begrenzten Gesichtsfeld des ältesten Veda nur an nebensächlicher Stelle, nur in Spuren sichtbar werden, stellen sich, das Bild des alten vedischen Glaubens vervollständigend, neben die Götter und Opfer, von welchen die Hymnen des Ṛgveda reden. Die grossen Götter umgiebt das Gewimmel einer niederen Plebs des Geisterreichs, tückische, missgestaltete und thiergestaltete Spukgeister, Blutsauger, Krankheitsbringer, die sich in den Häusern einnisten, an den

Kreuzwegen hausen, durch die Luft herumstreichen. Dazu die Seelen der Verstorbenen, die „Väter“ der Familie, die von ihren Nachkommen gespeist werden, an deren Geschicken beständigen Antheil nehmen, ihnen Glück und fernere Nachkommenschaft verleihen, aber auch feindliche Seelen, vor deren Tücke man sich zu hüten hat. Und weiter schwirren, schweben, fliessen umher oder liegen hier und dort verborgen zahllose glück- und unglückbringende Substanzen, mit deren heilsamer Kraft man sich zu sättigen sucht oder von deren Contagium berührt zu werden man sich fürchtet. Hier treibt der niedere Cultus sein Werk, der Cultus der Bannungen und Beschwörungen, des Glückszaubers und alles sonstigen mannichfachen Zaubers, und weiter die superstitiöse Sorgfalt auf Schritt und Tritt, das Nichthinsehen, Sichnichtumsehen, Nichtberühren, Nichtessen, die Scheu vor Tabus aller Art. Solche Riten und Observanzen begleiten das tägliche Leben und alle Vorgänge des Familienlebens; die sie beherrschende Technik spielt in der Kunst der Religion, gesund und glücklich seine Tage hinzubringen, keine geringere, ja vielleicht eine bedeutendere Rolle als die grossen Opfer: vollends für kleine Leute, welche Indra und den Götterschaaren das Gelage des Rauschtranks darzubringen nicht im Stande sind. Hier thut sich hinter den vergleichsweise jungen Sphären des Glaubens an Indra und Varuṇa, des Somaopfers, der Ṛgvedapoesie — hinter diesen vom Strom geschichtlicher Entwicklung durchströmten Regionen die Welt der ewig stabilen, aus vorgeschichtlichen Fernen stammenden, selbst geschichtslosen Grundgestaltungen religiösen Wesens auf, unendlich älter als jene Gebilde und mit unerschöpflich scheinender Zähigkeit sie zu überleben bestimmt. Und nicht allein in getrenntem Nebeneinander, sondern tief verwachsen mit den jüngeren Glaubens- und Cultusformen erkennen wir jene dem religiösen Wesen fernster Vorzeit angehörenden Typen auf Schritt und Tritt wieder; die Umhüllung, welche

die späteren Zeitalter über sie gebreitet, kann ihre von allen moderneren Schöpfungen in uralter Fremdartigkeit sich abhebende, von den Tendenzen der jüngeren Zeiten aus schlechterdings unverständliche Bildungsform nicht verbergen. Hinter den menschengleichen Göttern des Veda glauben wir die rohe Unförmlichkeit alter thiergestaltiger oder zwischen menschlicher und thierischer Wesenheit hin und herschwankender Gottheiten zu entdecken; wir treffen auf fetischhafte Verkörperungen der Götter; aus der Gestalt des vedischen Opferpriesters blicken Züge hervor, die dem Medicinmann, dem Regenzauberer der Wilden angehören, aus dem vedischen Opferfeuer das Bild des vorgeschichtlichen Zauberfeuers, aus der Aufnahmeceremonie des Brahmanenschülers die Umgürtung und zauberhafte Wiedergeburt des Jünglings bei der Pubertätsweihe der Wilden. So öffnet sich uns von der fernen Vergangenheit des vedischen Glaubens der Blick in noch entlegenere unabsehbare Fernen jenseits der Ausprägung indischen, ja indogermanischen Wesens: Fernen, an deren Beschreitung zu verzweifeln als an einem Weg in's Unbetretene, nicht zu Betretende wir heute kein Recht mehr haben.

EXCURS.

Der Soma und der Mond.

(Zu S. 183 fg.).

Hillebrandt hat im ersten Bande seiner Vedischen Mythologie den Nachweis versucht, dass die durch die jüngere Literatur des Veda hindurchgehende Identificirung des Soma mit dem Monde, welche nach der vor ihm überwiegenden Ansicht zuerst an wenigen späten Stellen des *R*gveda auftreten sollte, in der That eines der wichtigsten Fundamente der ganzen vedischen Mythologie ist. Der Mondgott, vornehmlich insofern er Soma ist, steht im Mittelpunkt des vedischen Glaubens und Cults (S. 277). Indra, welcher früher als der höchste Herrscher im Reich des vedischen Cults erschienen war, kann nur als der nächst dem Monde populärste vedische Gott anerkannt werden (S. 315). Das ganze den Soma Pavam*a*na feiernde neunte Buch des *R*gveda ist in der That „der Verherrlichung des grossen Mondgottes gewidmet, an den fast jedes seiner Lieder anknüpft; es ist ein Mondliederbuch“ (S. 274).

Wir wollen im Folgenden unsre Stellung zu der Theorie Hillebrandts darlegen.

Wir formuliren zwei Fragen:

Ist es richtig, dass überall im *R*gveda die Mondnatur des Soma als wichtiges oder allerwichtigstes Moment in den Vordergrund tritt?

Und im Fall diese Frage zu verneinen ist, zweitens:

Existirt die betreffende Vorstellung wenigstens in nebensächlicher Geltung im *R*gveda auch ausserhalb der jüngsten Partien?

Die Antwort auf die erste Frage ist meines Erachtens nicht zweifelhaft. Wie immer auch die Erklärung einiger weniger vielleicht bestreitbarer Stellen ausfallen mag, die ungeheure Hauptmasse der auf den Soma bezüglichen Aeusserungen des *R*gveda bewegt sich in

einem Gedankenkreise, der keine Beziehungen zum Monde aufweist, sondern eine anderweitige einfache, klare Deutung zulässt und fordert.

Das gilt ebenso von den Aeusserungen, welche durch die an andre Götter, namentlich an Indra gerichteten Lieder durchgehen, wie von den Liedern an Soma Pavam*a*na.

Zu Indra pflegt gesagt zu werden: Trinke den Soma, den der Stein gepresst hat. Er erfreue dich. Im Rausch tödte die Feinde. Viele Pressungen werden dir geweiht. Ihr Adhvaryus, bringt Indra den Soma; ihm kommt er zu.

Hier hat man es allein mit der Pflanze und ihrem berauschenden Saft, mit dem rauschliebenden Gott, mit den im Rausche vollbrachten Kraftthaten des Gottes zu thun. Die Wichtigkeit, die dem Soma zukommt, die hohen Worte, mit denen er gepriesen wird, erklären sich vollauf daraus, dass er der geheimnissvolle Erreger des Rausches[1]), der Lieblingstrank des Gottes und die Mitursache seiner Thaten, für den Menschen aber das wirksamste Mittel ist, des Gottes Gnade sich zu gewinnen. Das Alles bedarf, um verständlich zu sein, nicht der Anknüpfung an den Mond.

Aehnlich die Lieder an Soma Pavam*a*na. Mindestens der allergrösste Theil ihres Inhalts bezieht sich auf den concreten, durch die Seihe tröpfelnden Opfertrank. Es ist von den Manipulationen die Rede, welche die Priester mit ihm vornehmen, von den Kufen, der Seihe, den Beisätzen von Wasser und Milch, von den Göttern, die sich an ihm berauschen sollen, dem Segen, welchen er den Sterblichen bringt. Das Alles ist natürlich mit den mannichfachsten Ausschmückungen überladen, aber was die Hauptsache ist, bleibt darum doch klar: im Vordergrunde steht durchaus der irdische, greifbare Soma und die um ihn sich bewegenden Riten, bei welchen diese Lieder vorgetragen werden.

Selbst wenn sich herausstellen sollte, dass die ausschmückenden Zuthaten der Pavam*a*nalieder an der einen oder andern Stelle sich an eine Identification des Göttertranks mit dem Monde knüpfen, ist doch so viel sicher, dass es durchaus eine Verschiebung der Perspective ist den Mond zum Mittelpunkt der vedischen Mythologie oder auch nur der Somamythologie zu machen, das neunte Ma*nd*ala für ein Mondliederbuch zu erklären: im äussersten Falle kann nur

---

1) Die religiöse Bedeutung, welche dem Rausch und verwandten Zuständen in den Sphären niederer Culte und vielfach weit über dieselben hinaus beigelegt zu werden pflegt, ist bekannt.

davon die Rede sein, dass unter den zahlreichen Motiven, welche so zu sagen in den Randverzierungen der Somapoesie verarbeitet worden sind, auch dem Mondmotiv eine Stelle zukommt.

Ob dies nun in der That der Fall ist, prüfen wir jetzt. Wir gehen damit zur zweiten der oben aufgestellten Fragen über.

Der Soma, der bald als Vogel in den Wald (d. h. in die hölzerne Kufe) fliegend vorgestellt ist, bald als Stier brüllend — es muss das bei den betreffenden Manipulationen entstehende, an sich gewiss ganz geringfügige Geräusch gemeint sein —, bald als schnelles Ross laufend, und in mancherlei andern Formen mehr, wird an vielen Stellen in Beziehung zu den Vorstellungen von Licht, Himmel, Sonne gesetzt. Der Adler hat ihn vom Himmel gebracht — die Stellen sind bekannt —; er ist die Biestmilch (*piyusha*) des Himmels (IX, 51, 2; 110, 8 etc.), die Stütze des Himmels (IX, 2, 5; 86, 8. 35 etc.), der Herr des Himmels (IX, 86, 11. 33); er läutert sich am Himmel (IX, 83, 2; 86, 22 etc.), durchläuft den Himmel (IX, 3, 7. 8), betritt den Himmel (IX, 85, 9), erglänzt über die drei Lichter zum Himmel steigend (IX, 17, 5), hat seine Stätte am höchsten Himmelsgewölbe (IX, 86, 15), blickt vom Himmel, oder als himmlischer Vogel, auf die Erde herab (IX, 38, 5; 71, 9). Er hat die Sonne erzeugt, ihr Licht verliehen (oder überhaupt Licht erzeugt), die Morgenröthen leuchten lassen, die Sonne aufgehen lassen, die Sonne angetrieben, die Sonne erlangt, verleiht die Sonne (IX, 4, 5; 7, 4; 17, 5; 23, 2; 28, 5; 35, 1; 36, 3; 61, 16; 63, 7; 66, 24; 83, 3; 84, 5; 86, 14; 91, 6; 96, 5; 97, 31. 41; 107, 7. 26; 108, 12; 110, 3 und häufig sonst). Er leuchtet wie die Sonne, steht über allen Wesen wie die Sonne, glänzt mit der Sonne, kleidet sich in die Strahlen der Sonne, besteigt den Wagen der Sonne (IX, 2, 6; 10, 8; 54, 2. 3; 61, 8; 66, 22; 71, 9; 75, 1; 86, 32. 34 etc.). Die Sonnentochter reinigt ihn (IX, 1, 6; 72, 3. Vgl. 97, 47? 113, 3). Von seiner Helligkeit, seinen Strahlen u. dgl. ist oft die Rede. Betreffs der Beziehungen des Soma zum Himmel muss noch hinzugefügt werden, dass besonders häufig vom Himmel in der Weise die Rede ist, dass derselbe als mystischer Name der Seihe aus Schafshaar, durch welche der Soma läuft, zu verstehen ist[1]). Schon die geläufige Bezeichnung *sanu* für die Seihe oder vielmehr für deren Oberfläche ist für diese Identification characteristisch; sie enthält offenbar eine Anspielung auf das *divah sanu*. Man vergleiche weiter

[1]) Vgl. Hillebrandt S. 361 A. 3.

folgende Stellen[1]): „Am Nabel des Himmels, an der Schafsseihe“ IX, 12, 4. „Zu den lieben Stätten des Himmels fliesst er mit seinem Strom“ 12, 8; vgl. dazu: „Fliesse zu dem Pavitra im Strome gepresst“ 51, 5. „Vom Himmel her (d. h. von der Oberfläche des Pavitra her) ist er im Pavitra umhergeströmt“ 39, 4. „Der sich Läuternde durchläuft die Lichter des Himmels, die Schafsseihe“ 37, 3. „Sie haben ihn auf den Himmel befördert“ 26, 3; vgl. „auf die Fläche (der Seihe) befördern sie ihn mit den Presssteinen“ ebendas. Vers 5. „Bei dem tausendtropfigen Brunnen (?)[2]) haben sie die Stimme erhoben, auf des Himmels Höhe“ 73, 4; vgl. daselbst Vers 7: „Bei dem tausendtropfigen ausgespannten Pavitra.“ „Die sich Läuternden haben sich vom Himmel her, aus der Luft ergossen, auf der Oberfläche der Erde“ 63, 27. „Das Pavitra des Glühenden ist ausgespannt an des Himmels Stätte; seine leuchtenden Fäden haben sich ausgebreitet“ 83, 2. „Er durchläuft den Himmel[3]), durch das Luftreich hindurch mit seinem Strom“ 3, 7: wozu man die zahlreichen Stellen vergleichen wolle, die dasselbe Verbum (*vi dhavati*) vom Soma der die Schafsseihe durchläuft brauchen. Vor Allem endlich 85, 9: „Den Himmel hat er betreten“: welche Worte ihr Licht empfangen aus der Fortsetzung in demselben Verse „der König (Soma) geht brüllend über das Pavitra hin“ und aus 86, 8: „Die Schafshaarfläche hat der sich Läuternde betreten.“

Von diesen Stellen entfernt es sich nicht weit, wenn IX, 86, 30 das Luftreich mit dem Pavitra identificirt wird; vgl. 97, 21.

Mir scheint, dass alle diese Beziehungen des Soma auf Himmel, Licht, Sonne völlig hinreichend erklärt werden können — ich sage können — aus folgenden Momenten:

1. Aus der vermuthlich indogermanischen Vorstellung von der himmlischen Heimath des Göttertranks, die auf dem Gedanken zu beruhen scheint, dass, was das vorzugsweise Eigenthum der Götter ist, in der Himmelswelt seinen eigentlichen Wohnsitz haben muss; auch die Beziehung auf den scheinbar vom Himmel herabfallenden Honigthau mag hier mitspielen[4]).

---

1) Ich gebe sie zum Theil im Auszuge.

2) Ist *avate* zu lesen? Vgl. VIII, 72, 11. Vgl. die Wendungen *avatam madhudharam. avata adridugdhah*, *satadharam utsam*. Schwierig bleibt freilich die Behandlung von IX, 74, 6: 86, 27.

3) Vgl. die oben angeführte Stelle 37, 3.

4) Siehe Roscher, Nektar und Ambrosia, S. 13 fgg. Vgl. oben S. 176 fg.

2. Soma stärkt Indra zu seinen Thaten und ist daher ein Mitthäter dieser Thaten: so gewinnt er die Sonne und Morgenröthe.

3. Die röthlich lichte Farbe des Soma (*aruna babhru hari*) lässt ihn als ein Lichtwesen erscheinen. Wie die Bewegung und das Geräusch seines Fliessens oder Tropfens der Phantasie des Dichters hinreicht, ihn als schnelles Ross, als brüllenden Stier erscheinen zu lassen, konnte jene Farbe genügen ihn der Sonne anzuähnlichen. Man bedenke, dass jedem Motiv, welches eine im Mittelpunkt des Opfers stehende, für das ganze Denken der *R*shis so hochbedeutsame Substanz wie den Soma dem Vorstellungskreise von Sonne und Licht annäherte, an sich ein stark gesteigertes Gewicht zukommen musste[1]).

4. Somas Tropfen durch die Seihe vergleicht sich dem Herabströmen des Regens[2]) und übt eine Zauberwirkung auf den Regenfall; Regenerlangung ist daher[3]) so zu sagen eine Nebenwirkung der Darbringung des Somaopfers. So erscheint die Oberfläche der Schafsseihe, von der das Tropfen des Soma seinen Ausgang nimmt, als die Himmelshöhe, von welcher er dann durch das Luftreich zur Erde herabregnet (vgl. IX, 63, 27, oben S. 602).

5. Schliesslich nehme man zu all dem die im Veda herrschende allgemeine Tendenz einer an keinerlei feste Schranken sich bindenden Verherrlichung dessen was eben das Interesse des vedischen Dichters erregt. Die zum Opfer herbeigeführten Opferpfosten heissen Götter, die den Götterpfad wandeln (III, 8, 9); auch die Somapresssteine sind mächtige Götter (Hillebrandt 151); die Opferbutter heisst der

---

[1]) Auch das Sichläutern des Soma vermittelst der Seihe wird in Anbetracht der Verwandtschaft der Begriffe „geläutert“ und „glänzend“ dahin gewirkt haben, der Vorstellung von seinem Glanz erhöhtes Gewicht zu verschaffen. Vgl. „mit goldigem Glanz sich läuternd“ IX, 111, 1: „läutere dich, eine Sonne anzuschauen“ 64, 30. Man vergleiche auch die auf die Läuterung der Opferbutter bezuglichen Materialien bei Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 61: die Butter wird gereinigt „mit der Sonne Strahlen“ und angeredet: „Glanz bist du, leuchtend bist du.“ Endlich *R*v. VIII, 91, 7, wo Indra der Apala, „dreimal sie lauternd, die Haut glänzend wie die Sonne macht.“

[2]) Siehe Hillebrandt 362: Windisch Festgruss an Roth 140: oben S. 459.

[3]) Und wohl kaum wegen der Gewitternatur Indras: an diesen richtet sich das Gebet um Regen nicht oder doch nur selten: vgl. oben S. 141 fg.: Bergaigne II, 184 fg.

Nabel der Unsterblichkeit, auf ihr beruht die ganze Welt (IV, 58, 1. 11); das Opferross heisst Yama und *Â*ditya (I, 163, 3). Soma selbst wird von der Phantasie der Dichter oft zu einem universalen, alle Gestalten annehmenden Wesen ausgeweitet[1]): kein Wunder, dass die Prädicate himmlischer Lichtnatur besonders freigebig an ihn gewandt wurden.

Wenn man nun das ganze hier beschriebene Aussehen dieser Prädicate Somas sich gegenwärtig hält und in diesem Zusammenhang die Stellen betrachtet, welche die Gleichung Soma=Mond erweisen sollen, wird man über deren Tragweite doch recht zweifelhaft werden. Man nehme etwa die von Hillebrandt S. 272 besprochenen Verse IX, 54, 2. 3, die (in seiner Uebersetzung) lauten: „Ein Anblick der Sonne gleich durchläuft er die Seen, die sieben Höhen[2]) und den Himmel. Es steht, sich läuternd, über allen Welten Soma, Gott S*u*rya gleich." Schwerlich ist hier an mehr gedacht als an den durch die Seihe (=Himmel) laufenden, mit Wasser (=Seen, sieben *pràvatah*) sich mischenden Soma, welchem in der oben besprochenen Weise Sonnenähnlichkeit beigelegt ist. — Oder man betrachte I, 91, 22 (Hillebrandt 308) *tvam jyotisha vi tamo vavartha* „du wehrtest durch dein Licht das Dunkel ab." „Kann", fragt hier Hill., „bei einer vorurtheilsfreien Exegese gezweifelt werden, dass der Mond dieser das Dunkel abwehrende Soma ist?" Ich muss bekennen, dass ich hier sehr ernstlich zweifle. Ist der Soma einmal dazu gelangt als Kämpe des Lichts angesehen zu werden — und dazu gelangen konnte er auch von andern Seiten her als von seiner angeblichen Mondnatur — so war nichts natürlicher als dass die stereotype Phraseologie in Bezug auf die Vertreibung des Dunkels durch das Licht (vgl. I, 92, 4; IV, 52, 6; V, 31, 3 etc.) auch auf ihn angewandt wurde. Oder auch, es lag nahe, dass man wie andre Thaten Indras (z. B. den V*r*trasieg, das Finden der Kühe etc.) so auch diese (V, 31, 3) auf Soma übertrug.

Weiter exemplificire ich meine Differenz von Hillebrandt an IX, 70, 7 („die gelben Hörner wetzend") „wo sr*nge harin*i gar nichts anderes als die ‚gelben Mondhörner' sein können" (S. 339 A. 1). Gewiss für sich allein betrachtet verführerisch, aber ebenso gewiss,

---

[1]) Vgl. IX, 25, 4: 86, 28. 29 etc.

[2]) Gemeint sind mit den *sapta pravatah* meines Erachtens die abschussigen Bahnen der sieben Ströme (vgl. IV, 19, 3): es handelt sich um die Behandlung des Soma mit Wasser (vgl. *nadishu* IX, 53, 4 etc.).

wenn in alle Zusammenhänge eingereiht, ganz unsicher. Soma, der mächtig stürmische Gott, ist ein Stier wie Indra, wie Agni, wie Rudra, wie Vish*n*u, wie die Maruts, wie andre Götter. Auch eben in dem in Rede stehenden Verse ist von Soma als Stier die Rede. Es wird gesagt, dass der furchtbare Stier mit Macht brüllt: ein beim Monde meines Wissens nicht zu beobachtendes Phänomen. Derselbe Stier wetzt nun auch seine Hörner: so wetzt der Stier Agni, der Stier Indra seine Hörner (I, 140, 6; V, 2, 9; VIII, 60, 13). Warum sollte es der Stier Soma nicht thun? Und welche andre Farbe sollen seine Hörner haben, als die Farbe *hari*, die stehend dem Soma beigelegt wird, die übrigens auch Agni, die Sonne, Indras Rosse und verschiedene andre Wesen haben?

Zu besonderen Bedenken fordert eine Reihe von Hill. verwandter Stellen heraus, welche er seiner Argumentation dadurch dienstbar macht, dass er irgend einem Wort eine in den Vorstellungskreis des Mondes fallende Bedeutung wie mir scheint unberechtigt oder unbewiesen beilegt. Woher nimmt er das Recht, *rocayan ruca*h IX, 49, 5 zu übersetzen „er liess die Sterne scheinen" (S. 310)? Aehnlicher Widerspruch liesse sich gegen seine Behandlung des Wortes *indu*, ebenso gegen die des Worts *a*ms*u* erheben. Ich wähle zur Exemplification zwei Verse die das letztgenannte Wort enthalten:

IX, 67, 28 *pra pyayasva pra syandasva*
*soma visvebhir a*ms*ubhi*h
*devebhya uttama*m *havi*h.

Hillebrandt S. 303: „Fülle dich, ströme, o Soma, in allen Strahlen, als höchste Speise den Göttern".

I, 91 17 a *pyayasva madintama*
*soma visvebhir a*ms*ubhi*h
*bhava na*h *susravastama*h *sakha vrdhe.*

Hillebrandt 304: „Fülle dich, o süssester, o Soma, in allen Strahlen. Sei für uns der berühmteste Freund, dass wir gedeihen"[1]).

Hillebrandt bemerkt: „Der älteste zu dieser Stelle — nämlich zu den Worten *divi srava*ms*y uttamani dhishva* („gewinne höchsten Ruhm am Himmel"), welche im nächsten Verse folgen — vorhandene Commentar *S*at. Br. VII, 3, 1, 46 beseitigt jeden Zweifel, ob wir unter Soma hier den Mond oder die Pflanze verstehen sollen, durch die Worte: *candrama va asya divi srava uttamam;* und zur weiteren

[1]) Vergleiche für Hillebrandts Interpretation dieser Verse noch S. 195.

Bestätigung dient die bei Hira*n*yake*s*in (G*r*hya S. I, 16, 1) vorgeschriebene Verwendung des Verses zur Neumondzeit".

Beseitigt die Stelle des *S*atap. Br. wirklich jeden Zweifel? Dass für das Zeitalter dieses Br*a*hma*n*a die Gleichung Soma = Mond längst bestand, wussten wir ja; dass die Verfasser des Br*a*hma*n*a, gleichviel was die wirkliche Anschauung des *r*gvedischen Alterthums war, nicht zögern konnten, den *R*gveda auf diese Gleichung hin zu interpretiren, versteht sich ebenfalls von selbst. Von irgend einer „jeden Zweifel beseitigenden" Autorität einer solchen Interpretation kann doch keine Rede sein. Es würde sich ein merkwürdiges Bild von der Vorstellungswelt des *R*gveda ergeben, wenn wir sie nach solchen Anhaltspunkten zu reconstruiren versuchten. Nicht anders steht es damit, dass Hira*n*yake*s*in unter einer Reihe andrer Verse auch *R*v. I, 91, 16. 18 an den neuen Mond richten lässt: dass diese Verse für ihn auf das Zunehmen des Mondes anspielten, ist selbstverständlich, aber es handelt sich ja darum die Ansicht zu widerlegen, dass zwischen der Abfassungszeit dieser Verse und der Zeit der späteren Autoren ein Wechsel der Anschauung stattgegefunden habe.

Wir fragen nun unsrerseits: mit welchem Recht übersetzt Hill. in den beiden mitgetheilten Versen *visvebhir a*msu*bhi*h „in allen Strahlen" und giebt ihnen damit die Beziehung auf den zunehmenden Mond? Wodurch ist für *a*msu in der älteren Sprache die Bedeutung „Strahl" irgend bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht[1])? Was giebt uns den Anlass, die einzige für die alte Sprache wirklich gesicherte Bedeutung des Worts, die an so zahlreichen Stellen des *R*v. feststehende, in den Ritualtexten regelmässig und technisch auftretende Verwendung desselben für Somaschösslinge (die ja auch dem Zend angehört) hier in Zweifel zu ziehen? In Zweifel zu ziehen in einem Vers, der durch das *pra syandasva*[2]) so deutlich auf den aus den Schösslingen hervorströmenden Somasaft hinweist? Und weiter, was giebt uns den Anlass, entweder die uns beschäftigenden Verse von den genau in denselben Ausdrücken sich be-

---

[1]) Hillebrandt (S. 32) beruft sich auf Av. XIII, 2, 7: ein recht unsicherer Beleg. V. Henry übersetzt „*chargé de soma*". Wäre doch „strahlenreich" zu übersetzen, so würde dieses vereinzelte Auftreten der jüngeren Bedeutung in einem der Rohitalieder noch immer sehr wenig für die Interpretation der Rgstellen beweisen.

[2]) Man vergleiche die Parallelstellen für dies Verbum.

wegenden Texten des Yajurveda, oder die letzteren von den mit ganz denselben Schlagworten beschriebenen Riten, zu denen sie auf das genaueste passen, loszulösen? Vor Allem kommt hier in Betracht V. S. V. 7: *amsur-amsush te deva somapyayatam . . . a tubhyam indrah pyayatam a tvam indraya pyayasva, apyayayasmant sakhint sanya medhaya* etc.: wozu das Ritual ein sei es wirkliches, durch Anfeuchten mit Wasser bewirktes, sei es symbolisches Saftigmachen der gekelterten Somasprösslinge, welches durch das Verbum a*pyayayati* ausgedrückt wird, vorschreibt[1]). Man beachte in diesem Yajus die Verbindung von *amsu* mit dem Verbum a *pya* ganz wie in unsern beiden Versen und an weiteren alsbald anzuführenden Stellen; man beachte ferner die stete Wiederholung von a *pya*, die darauf hinweist, dass dies ein technischer Begriff war, bei dem die Pointe des ganzen Spruchs lag; und man beachte, wie genau in derselben Weise in dem kleinen Lied *R*v. I, 91, 16—18 eben dies Wort, an die Spitze der beiden ersten Verse des dreiversigen Stücks gestellt, in den Vordergrund tritt. — Noch ist zu vergleichen Taitt. Sa*m*h. II, 4, 14, 1:

yam aditya amsum apyayayanti
yam akshitam akshitayah pibanti,
tena no raja Varuno Brhaspatih
a *pyayayantu bhuvanasya gopah*

— welchen Vers — er enthält wieder die Verbindung von *amsu* und a-*pya*[2]) — *S*a*n*kh*a*yana (*S*r. V, 8, 4) zusammen mit dem vorher aufgeführten Yajus bei dem *A*py*a*yana der Somaschösslinge zu verwenden vorschreibt: die daneben stehende Verwendung am Neumond (Taitt. S. II, 3, 5, 3) für einen an Siechthum Leidenden, mit der deutlichen Pointe, dass der wie der Mond hingeschwundene Kranke der Zunahme des Mondes entsprechend sich wieder kräftigen soll, ist das begreifliche Product eines Zeitalters, welchem die Gleichung Soma=Mond geläufig war[3]).

---

[1]) Siehe Hillebrandt S. 194.

[2]) Ich hebe noch die Wiederkehr dieser Verbindung in Ṛv. VIII, 9, 19, Av. V, 29, 12. 13 hervor, an welchen Stellen Hillebrandt (S. 33. 34) selbst aṃṣu als Stengel, Pflanzentrieb, Schoss versteht. Die Atharvanstelle ist besonders significant: sie enthält das Gebet für einen Kranken, dass er wieder an Saft und Kraft zunehmen möge (*ā pyāyatām*) wie ein *aṃṣu*: worin liegt, dass gerade der durch dies Verbum bezeichnete Vorgang für den *aṃsu* characteristisch ist.

[3]) Ich will übrigens keineswegs die Möglichkeit leugnen, dass der

Nach alledem scheint mir für die Interpretation unsrer Verse sich Folgendes zu ergeben. So gut wie wir sonst gewöhnt sind die rituellen Termini des *R*gveda im spätern Ritual wiederzufinden und aus diesem heraus zu verstehen, haben wir auch in IX, 67, 28 und I, 91, 17 das a *pya* (resp. *pra pya*) auf die Wiederherstellung von Saft und Kraft der Somaschösslinge zu deuten. Von diesen haben wir die Worte *visvebhir amsubhih* zu verstehen. Die in der ganzen Sachlage so deutlich hervortretende rituelle Continuität hat uns den Weg zu zeigen; erst in zweiter Linie kann es in Betracht kommen, ob ähnliche Continuität in Bezug auf die mystische Gleichung Soma =Mond anzunehmen ist: und hierfür scheint es mir doch allzu sehr an festem Anhalt zu fehlen. Jedenfalls aber, sollte trotzdem bei dem *pra* (a) *pyayasva* die Vorstellung von dem Zunehmen des Mondes im Spiel gewesen sein, so kann es sich eben nur um eine zu dem nächstliegenden rituellen Hauptsinn der Stellen hinzutretende mystische Nebenanspielung handeln, welche in der Uebersetzung allein hervorzukehren vollkommen unzulässig bleibt.

Hillebrandt versucht auch im Ritual des Somaopfers die Vorstellung von der Mondnatur des Soma nachzuweisen (S. 296 fgg.). „Der Soma, den man auf dem Opferplatz unter dem Symbol der Pflanze feierlich einholt und zum Trank verwendet, wird als der Mondgott selbst betrachtet.“ Das soll sowohl durch die bei diesem Ritus verwandten Sprüche wie durch die von den Brahma*n*as hinzugefügten Erläuterungen unzweifelhaft erwiesen werden. Ueber die Erläuterungen streite ich nicht; sie können uns nur lehren, was Alle wissen, dass in der Brahma*n*azeit die betreffende Identification feststand und beliebt war. Selbst in den Sprüchen dieser Identification gelegentlich zu begegnen dürfte uns nach der ganzen Sachlage auch kaum sehr überraschen. Aber begegnet man ihr dort wirklich? Wenn der Soma zum Opferplatz hingefahren wird, sagt der Hotar — nach Hillebrandt —: „Alle freuen sich über den gekommenen Glanz.“ Soll etwa der „gekommene Glanz“ den Gedanken der Ritualordner an den Mond erweisen? In der That muss übersetzt werden — es liegt der Vers *R*v. X, 71, 10 vor —: „Alle Freunde freuen sich über den herbeigekommenen herrlichen Freund, der gewaltig ist in der Versammlung.“ In dem Worte *yasás*[1]) liegt nicht

Vers für diese Verwendung abgefasst ist: man beachte dass er nicht aus dem Rgveda stammt.

[1]) Nicht *yásas*, obwohl das Brāhmana mit leicht begreiflicher Freiheit dieses Wort paraphrasirt.

sowohl die Bedeutung des physischen Glanzes als der Herrlichkeit wie sie dem hervorragenden Menschen zukommt. Man pries den als Gast genahten Gott mit einem Verse, der von der Freude über die Ankunft eines edlen Freundes oder Gastes sprach. Mit dem Mond hat das nichts zu thun. — Weiter weist Hill. auf den bei derselben Gelegenheit vorgetragenen Vers *R*v. IV, 53, 7 hin: „Genaht ist der Gott mit den Jahreszeiten[1]). Möge er das Haus mehren. Es gebe uns Savitar reiche Nachkommenschaft und Speise.“ Beweisen die Jahreszeiten hier etwas für den Mond? Ich bezweifle es. Ein Gott nahte an dieser Stelle des Opferrituals dem Opferplatz der Menschen: so wählte man für diese Situation den Vers der anfing „Genaht ist der Gott.“ Dass er eigentlich an Savitar gerichtet war, störte nicht; die Jahreszeiten kamen nun einmal in dem Text vor. Standen sie für die Ritualordner hier doch mit dem Mond in Verbindung, so würde eine solche Anspielung in dem Zeitalter der Fixirung des Rituals noch immer kaum etwas lehren was wir nicht ohnedies wussten. — Yajussprüche, die derselben rituellen Umgebung angehören, reden den Soma an: „Gehe vorwärts, o Herr der Erde“ — „Den Luftraum entlang schreite.“ Er wird auf einen Thron gesetzt; man verehrt ihn mit den Worten: „Verehre den grossen Varu*n*a, verehre den weisen Hüter des Am*r*ta.“ Ich finde in all dem nur theils den gewöhnlichen, allbekannten Yajusstyl, der jeden kleinen und kleinsten Vorgang mit dem Universum in Verbindung zu setzen liebt — der Spruch „den Luftraum entlang schreite“ kommt bei den verschiedensten Gelegenheiten wo es sich um irgend welches Schreiten handelt vor[2]) —, theils die Verherrlichung des Soma als göttlichen Königs, den Hinweis auf seine Bedeutung als Unsterblichkeitstrank, aber schlechterdings keine Beziehung auf seine Mondnatur. — Hill. erwähnt nicht, dass in demselben rituellen Zusammenhang an Soma auch der Vers gerichtet wurde: „Verehrung dem Auge des Mitra und Varu*n*a . . . dem Sohn des Himmels, dem S*u*rya kündet[3]).“ Es ist wohl keine unzulässige Supposition, dass H. einen ähnlichen Vers an den Mond

---

[1]) Hill.: „Mit den Jahreszeiten nahte der Gott.“ Ich finde keinen Grund von der Wortstellung des Originals abweichend die Jahreszeiten in den Vordergrund zu rucken.

[2]) Vgl. Taitt. Br. III, 2, 2, 9: Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer 22. 25 etc.

[3]) Taitt. S. I, 2, 9, 1, Âpastamba X, 29, 4.

recht wichtig gefunden hätte. Nun richtet sich dieser an die Sonne, und so wird es durch den Contrast noch stärker accentuirt, dass von Hindeutungen auf den Mond in diesem rituellen Zusammenhang, wie ich gezeigt zu haben glaube, in der That nicht viel zu entdecken ist. Man kann weiter gehen; so weit ich wenigstens sehe — und auch Hill. hätte gewiss, wenn er Grund zur entgegengesetzten Meinung gefunden hätte, uns das nicht vorenthalten — kann man sagen: das ganze Somaopfer in seiner Totalität müsste, wenn es ein Mondfest wäre, wenn die Geltung des Mondes als Götterspeise ein beherrschender Gedanke in Glauben und Cultus gewesen wäre, ein vollkommen andres Aussehen zeigen, als es in der That zeigt; durch das Ritual[1]) müsste eine beständige Beziehung auf den Mond durchgehen, von der es mir wenigstens unmöglich ist etwas zu entdecken.

Verzichten wir also auf alle die hier characterisirten gewagten oder mehr als gewagten Uebersetzungen und Deutungen, verzichten wir darauf, in den die himmlische Natur oder die Lichtnatur Somas, seinen Zusammenhang mit der Sonne u. dgl. hervorhebenden Stellen Beweise für seine Identification mit dem Mond zu sehen, wie stellt sich dann das Aussehen unsrer Frage?

In der ganzen umfangreichen, von Gedankenspielen aller Art so übervollen Literatur der Pavam*a*nahymnen und in der ganzen so unendlich häufig mit dem Soma sich beschäftigenden Literatur des *R*gveda überhaupt zeigt sich nirgends[2]) eine klare Identification des Soma mit dem Monde, nirgends eine klare Hindeutung darauf, dass der Mond die Götterspeise ist[3]). Die so nahe liegenden un-

---

[1]) Ich spreche von diesem selbst, nicht von den Erklärungen der Brāhmaṇas.

[2]) Ich nehme nur X, 85 und möglicherweise noch einen und den andern anerkannt jungen Vers aus: das Lied X, 85 lasse natürlich auch ich als Zeugen für die in der späten ṛgvedischen Zeit auftretende Identification Soma = Mond gelten. Uebrigens behandelt dies Lied (V. 3) dieselbe als Geheimniss, in einer Weise, die mit der behaupteten Popularität des Mondgottes doch in bemerkenswerthem Contrast steht.

[3]) Ich greife ein paar characteristische Stellen, denen sich ähnliche in beliebiger Zahl an die Seite stellen liessen, heraus um zu veranschaulichen, wie die Dichter des neunten Buchs unter Häufungen von Vergleichungen und Epitheten aller Art gar nicht daran denken die gerade für den Mond bezeichnenden und entscheidenden Vorstellungen zu berühren. IX, 22, 1. 2: Wie Wagen im Wettrennen, wie Winde, wie die Regen-

zweideutigen Ausdrücke für diese Vorstellungen, denen wir in der Literatur der Folgezeit immer und immer wieder begegnen, fehlen hier. Aus den Ausdrücken, welche der *R*v. braucht, wäre es leicht, einen in der Vorstellung der *R*shis stark hervortretenden mystischen Zusammenhang des Soma mit der Sonne zu erweisen; gegenüber dem Zusammenhang mit dem Monde müsste die Liedverfasser das Bedürfniss nach einem eigenthümlichen Versteckspielen regiert haben, welches uns nirgends gestattet auf ein nicht ganz unbestimmtes Zeugniss die Hand zu legen.

Ich möchte, wo es sich um ein *argumentum ex silentio* handelt, die äusserste Vorsicht walten lassen die Beweiskraft der von mir vorgelegten Erwägungen nicht zu übertreiben. So will ich es als immerhin denkbar zugestehen, dass bei der einen oder andern jener die Lichtnatur Somas feiernden Stellen, vielleicht auch bei der Vorstellung von seinem „Anschwellen“ (a*pyayana*), die später stehend auftretende Identification Soma = Mond doch schon im Spiele sein mag. Ich will es weiter als eine offene, wenn auch wahrscheinlich für immer unbeantwortbare Frage anerkennen, ob etwa in dieser unter den jüngeren vedischen Theologen gangbaren Gleichsetzung das Wiederaufleben eines uralten, vorvedischen Glaubens dieser Art zu sehen ist[1]), und ob bei den vedischen Vorstellungen von Somas

---

güsse des Parjanya, wie wirbelnde Flammen. 96, 20: Wie ein schön geschmückter Freier, wie ein wettrennendes Pferd, wie ein Stier. 86, 29: Du bist ein Meer; dir gehören die fünf Weltgegenden: du bewegst dich über Himmel und Erde: dein sind die Lichter, die Sonne. 96, 6: Der Brahman der Götter, der Pfadfinder der Weisen, der Ṛshi der Priester, der Büffel unter den Thieren, der Adler unter den Raubvögeln, die Axt der Wälder. Und dgl. mehr *in infinitum.* Ist bei Stellen dieser Art die Abwesenheit aller nicht ganz unsicheren Anspielungen auf den Mond nicht bezeichnend?

[1]) Dafür dem Avesta die Identification Haoma = Mond zuzuschreiben, bietet Yasna IX, 26 eine mehr als unsichere Stütze (s. jetzt Darmesteters Note, *Le Zend-Avesta* I p. 94 fg.), und Yasht VIII, 33 (vgl. Geldner KZ. XXV, 480) keine sicherere. Aber an sich ist eine uralte Vorstellung vom Mond etwa als dem Behälter oder Spender des vom Himmel kommenden Thausegens resp. Göttertranks sehr wohl denkbar: vgl. Roscher, Nektar und Ambrosia 76. 79; Darmesteter *Ormazd et Ahriman* 152 fg. Sollte es eine indoiranische Nebenform dieser Vorstellung gegeben haben, nach welcher der Mond speciell der Sitz der in den Kühen wohnenden Nahrungssubstanz (Amṛta oft im Veda = Ghṛta) ist? Man vergleiche die bekannten

himmlischer Herkunft, seiner Lichtnatur etc. eine verblasste Spur dieses Glaubens mitspielt[1]) — verblasst ähnlich wie etwa bei Varu*n*a, bei den A*s*vin die letzten verblassten, dem lebendigen Verständniss längst entschwundenen Spuren eines Mondgottes, des Morgen- und Abendsterns der Forschung erkennbar sind. Das sind Möglichkeiten. Gewiss aber, meine ich, ist dies, dass für die Sänger des *R*gveda — mit der bekannten, die jüngste Phase der *r*gvedischen Poesie betreffenden Ausnahme — der Soma kein Mondgott, sondern allerhöchstens ein in dem kaleidoskopischen Spiel zahlloser fortwährend wechselnder Vorstellungsweisen ein oder das andre Mal vielleicht auch mit dem Monde identificirter Gott ist: der Gott der wunderkräftigen Pflanze und des aus ihr bereiteten Tranks.

---

iranischen Vorstellungen von dem im Monde weilenden „Samen des Stiers“ mit Ṛv. I, 84, 15.

[1]) Ich berühre mich hier mit einigen Bemerkungen A. Barths, *Revue de l'hist. des religions* 1893, S. 203.

Register.

Bei ausführlicher behandelten Gegenständen wie Indra, Zauberwesen u. dgl. ergänze man dies Register durch die Angaben des Inhaltsverzeichnisses oben S. V fg.



Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) in Berlin N.

Checked
[illegible]
18/9/76